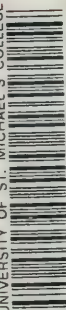


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



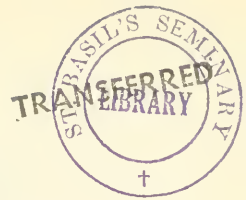
3 1761 01904858 6

J. WELLHAUSEN

DIE COMPOSITION
DES
HEXATEUCHS



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries



DIE COMPOSITION DES HEXATEUCHS
UND DER HISTORISCHEN BÜCHER
DES ALTEN TESTAMENTS

J. WELLHAUSEN

DIE COMPOSITION DES HEXATEUCHS
UND DER HISTORISCHEN BÜCHER
DES ALTEN TESTAMENTS

VIERTE UNVERÄNDERTE AUFLAGE



WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. CUTTENTAG, VERLAGSBUCH-
HANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

1963

Diese Auflage ist ein unveränderter Nachdruck der 3. Auflage

Archiv-Nr. 32 23 63 1

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.



1963 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp. — Berlin 30
Printed in Germany

OCT 17 1966

WILLIAM ROBERTSON SMITH

† 31. März 1894

gewidmet

Ich stelle hier die Untersuchungen zusammen, die ich 1876.77 in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie XXI 392—450. 531—602. XXII 407—479 und 1878 in der vierten Auflage von Bleeks Einleitung 181—267 zuerst veröffentlicht habe. Um die Diskussion nicht unverständlich zu machen, die sich daran geknüpft hat, drucke ich sie wörtlich ab, mit Angabe der Seitenzahlen der ursprünglichen Publikationsstellen. Es soll also damit nicht gesagt sein, dass ich nichts zu verändern fände. Nachträge habe ich in einen Anhang verwiesen.

Die Composition des Hexateuchs.

Das Thema bedarf keines Vorwortes, nur über die angewandte XXI
Signirung der Quellen habe ich mich zu verantworten. Ich habe 392
mich nicht an Dillmann angeschlossen, denn wenn er die s. g. Grundschrift (älterer Elobist, Buch der Ursprünge) mit A, den Elohisten (s. g. jüngerer E.) mit B, den Jahvisten mit C bezeichnet, so ist darin ein stillschweigendes Praejudiz über die Altersfolge der Quellen eingeschlossen, welches diese Bezeichnung von vorn herein verbindet, allgemein gebraucht zu werden. So wie Dillmann selbst sich nicht bei den Zeichen seines Vorgängers Schultz beruhigt, sondern dessen B zu C, C zu B macht, so wird ein anderer Dillmanns C zu A und A zu C machen wollen; dies Princip ist also unpraktisch und richtet Verwirrung an. Ich habe für die s. g. Grundschrift das Zeichen Q gewählt, als Abkürzung für Vierbundesbuch (quatuor), welchen Namen ich als den passendsten für sie vorschlage; den anderweitigen vom letzten

Redactor (R) damit vereinigten Stoff insgesamt (= das jehovistische Geschichtsbuch) habe ich JE bezeichnet und darin den Jahvisten und Elohisten als J und E unterschieden. Mein Verhältnis zu den Vorgängern wird aus der Abhandlung selbst sich ergeben, an dieser Stelle bemerke ich bloss, dass meine Untersuchungen, die ich für die Genesis im Winter 1872/73 und für den übrigen Pentateuch im Winter 1874/75 geführt habe, abgeschlossen vorlagen, als die sorgfältige Schrift Kayzers über das vorexilische Buch der israelitischen Urgeschichte und Dillmanns gediegener Commentar über die Genesis erschienen und mir zu Gesicht kamen.

I. Die Genesis.

Die Urgeschichte der Menschheit. Gen. 1—11.

Die Quelle Q wird übereinstimmend folgendermassen aus-
 geschieden: a) Geschichte des Himmels und der Erde 1, 1 —2, 4a.
 b) Geschichte Adams Kap. 5 (ausg. v. 29). c) Geschichte Noahs 6,
 9—22, 7, 11—8, 5 (ausg. 7, 12, 16 c. 17, 22 s. 8, 2 b). 8, 13—19,
 9, 1—17, 9, 28 s. d) Geschichte der Söhne Noahs Kap. 10 (mit
 393 bedeutenden Ausnahmen), Geschichte Sems 11, 10—26 und Ge-
 schichte Therahs 11, 17—32 (ausg. v. 29). Dies ist ein voll-
 ständiger, klarer und geschlossener Zusammenhang, erhalten bis
 auf die Titel der einzelnen Abschnitte.

Was übrig bleibt (JE), das darf seit Hupfeld als anerkannt
 gelten, sind nicht einzelne lose Geschichten und Zusätze, die in
 den Zusammenhang von Q ergänzend eingefügt sind und erst da-
 durch Halt gewonnen haben, sondern ein anderweitiger, selbst-
 ständiger Erzählungsfaden, der von dritter Hand mit Q zusammen-
 gearbeitet ist. Aber dieser Faden wird einesteils von R nicht so
 intact gelassen wie Q und ist auf der anderen Seite an sich selbst
 nicht so glatt und einfach wie Q, sondern von complicirter Be-
 schaffenheit.

1. Die Tätigkeit des Redactors besteht vornehmlich in der
 geschickten Ineinanderschiebung der Quellen, wobei er ihren Inhalt
 möglichst unverkürzt, den Wortlaut und die Ordnung der Erzählung
 möglichst unverändert lässt. Aber nicht immer kann er so ohne
 eigene Eingriffe verfahren. Zuweilen macht er Zusätze, etwa um
 einen Widerspruch zu beseitigen oder einen Spalt zu verdecken,
 z. B. Gen. 7, 6—9. Ein ander Mal nimmt er eine Verstellung in

der einen Quelle vor, um sie dem Zusammenhange der anderen anzupassen, z. B. 7, 16c: und Jahve schloss hinter ihm zu, was in JE ursprünglich etwa hinter 7, 7 stand, wegen der Zusammenarbeit mit Q aber unmöglich vor v. 13ss. gebracht werden konnte. Endlich — und das ist die Hauptsache — hat R auch allerlei Verkürzungen und Auslassungen vorgenommen. Wie seine Eingriffe in Gen. 1—11 überhaupt auf Kosten von JE geschehen — Q wird zu Grunde gelegt, JE ihr eingepasst —, so betreffen auch die Auslassungen meist diese Quelle.

Die Hauptstücke der Erzählung folgen Gen. 1—11 in JE eben so auf einander wie in Q: drei Epochen vermittelt durch zwei Übergangsperioden. Also a) der Anfang der Weltgeschichte, b) von Adam bis Noah, c) die Sündflut, d) von Noah bis Abraham, wozu dann als dritte Epoche, die aber über Kap. 1—11 schon hinaus fällt, die Berufung Abrahams kommt. Das erste Stück nun ist in vollem Umfang aus JE mitgeteilt 2, 4b—3, 24; aber bereits im zweiten fehlt gegenwärtig der Übergang auf Noah, der doch in JE ebensowol der Held der Sündflut ist wie in Q. Neben der Genealogie 4, 16—22, die auf Lamech und seine drei Söhne ausläuft, muss noch eine andere in JE gestanden haben, die von Adam auf Noah und seine drei Söhne führte und durch Kap. 5 (aus Q) ³⁹¹ verdrängt wurde. Der Schluss derselben ist uns in 5, 29, eingesprenkt in Q, erhalten, der Anfang vielleicht in den Versen 4, 25s., die man gegenwärtig dem R zuschreibt, die aber, wenn sie auch von anderer Vorstellung und Sprache ausgehn als 4, 16—24, doch sehr wol zu JE gehören können. Daraus dass R, um von 4, 24 zu 5, 1 einen Übergang zu gewinnen, zu einem ähnlichen Einsatz gezwungen worden wäre, folgt nicht, dass er 4, 25 s. nicht schon vorfand; er würde nicht über das Notwendige hinausgegangen sein, nicht die Etymologie und nicht das merkwürdige „iste coepit invocare nomen Domini“ hinzugefügt haben. Bedeutende Einbussen hat der Zusammenhang von JE auch im dritten Stück erlitten. Die beiden zunächst auf einander folgenden Abschnitte aus JE 6, 1—8 und 7, 1—5 schliessen nicht zusammen; ausgelassen ist in der Mitte die Eröffnung über das drohende Strafgericht an Noah, wovon 6, 8 nur noch der Ansatz zu erkennen ist, und der Bau der Arche — natürlich weil beides inzwischen aus Q mitgeteilt worden war 6, 9—22. Nach 7, 1—5 trifft man erst 8, 6—12 wieder auf ein solides Stück von JE, dazwischen sind zwar manche

Fragmente daraus hie und da eingestreut, aus denen sich aber schwerlich das Ganze reconstruiren lässt. „Und Noah tat ganz wie ihm Jahve geboten (7, 5), und Noah ging mit seinen Söhnen, seinem Weibe und seiner Söhne Weibern hinein in die Arche vor dem Wasser der Flut (v. 7), und Jahve schloss hinter ihm zu (v. 16c). Und nach sieben Tagen kam das Wasser der Flut auf Erden (v. 10), und der Regen trat ein auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte (v. 12), und die Flut war vierzig Tage auf Erden, und das Wasser stieg und hob die Arche auf, dass sie vom Boden sich erhob (v. 17). Alles was Lebensodem in der Nase hatte, von allen Wesen des Festlandes, kam um (v. 22). Und er tilgte alle Existenz auf dem Lande vom Menschen an bis zu den Tieren und Würmern und den Vögeln des Himmels, und sie wurden von der Erde getilgt, und nur Noah blieb übrig mit denen in der Arche (v. 23). Und nach vierzig Tagen (8, 6a) da hörte der Regen vom Himmel auf (v. 2b), und Noah öffnete u. s. w. (v. 6ss.)¹⁾“ Dies genügt zwar sachlich, aber nicht formell, z. B. hat der Satz 7, 23 kein Subject. Zwischen 8, 6—12 und dem nächsten jehovistischen
 395 Stück 8, 20—22 fehlt jedenfalls die Nachricht vom Auszug aus der Arche, die aus Q gegeben wird. Zur Annahme aller dieser Lücken zwingt der Zusammenhang. Es gibt aber auch episodische Züge, die unbeschadet des Zusammenhanges fehlen können, und auch Auslassungen von dergleichen Angaben in JE werden, in Collisionsfällen mit Q, vorgekommen sein; sie sind nur nicht nachweisbar. Wahrscheinlich ist z. B., dass nicht blos in Q, sondern auch in JE, einer Schrift, die in den Localitäten viel genauer ist, der Ort angegeben war, wo die Arche landete.

Dem vierten Hauptstück von Q, den Tholedoth b'ne Noah, entspricht in JE zunächst der Abschnitt 9, 18—27, der nur, weil Noah hier noch am Leben ist, vor 9, 28s. treten und also in dem Titel Tholedoth Noah aufgenommen werden musste. Weiter aber gab es, wie in Q, auch in JE an dieser Stelle eine Völkertafel, aus welcher nicht blos 10, 8—12, sondern noch manche andere Bruchstücke in Kap. 10 erhalten sind. Ich werde das etwas ausführlicher nachweisen müssen.

Folgendes ist das sehr hervortretende Schema, in welches Q den ethnologischen Stoff im Kap. 10 einordnet:

¹⁾ Allerlei wird hiervon noch dem Redactor zuzuschreiben sein, besonders in v. 7. 10 b. 12 a., auch Teile von v. 23, vgl. 6, 7.

Dies sind die Tholedoth der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japheth . . . v. 1.

a. Söhne Japheths: . . . v. 2ss. Dies sind die Söhne Japheths¹⁾, von denen die Inseln der Völker ausgebreitet sind, in ihren Ländern, je nach ihren Sprachen, nach ihren Arten, in ihren Völkern. v. 5.

b. Söhne Hams: . . . v. 6ss. *Dies sind die Söhne Hams, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, in ihren Völkern. v. 20.

c. Söhne Sems: . . . v. 22ss. Dies sind die Söhne Sems, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern. v. 31.

Dies sind die Geschlechter der Söhne Noahs, nach ihrer Abstammung, in ihren Völkern, und von ihnen sind die Völker auf Erden ausgebreitet nach der Sündflut. v. 32.

In dieses Schema von Q passt nun, auch abgesehen von 10, 8—12, nicht alles, was gegenwärtig in Kap. 10 enthalten ist. Wenn man das Übrige vergleicht, so ist v. 22 darauf berechnet, 396 die dritte Abteilung in Q zu eröffnen, und duldet den v. 21 nicht vor sich. Es sind vielmehr v. 21 und v. 22 zwei einander ausschliessende Parallelen, beides Köpfe des folgenden Abschnittes; man darf sie nicht hinter einander, sondern nur neben einander stellen.

In v. 21 ist Eber so sehr der wichtigste unter den Söhnen Sems, dass er sogar gleichbedeutend mit Sem selber ist und sich ähnlich zu ihm verhält wie Machir zu Manasse. Dagegen v. 22. 23 tritt Eber nicht bloss nicht unter den übrigen Söhnen Sems hervor, sondern er wird nicht einmal dazu gezählt; nach 11, 14 (Q) ist er erst sein Urenkel.

Diese Beobachtung führt weiter dazu, v. 21 unmittelbar mit v. 25ss. zu verbinden, wo Sem eben so wie dort weiter nichts als die Gesamtheit der Söhne Ebers ist. „Sem aber hatte auch Nachkommen, er ist der Vater aller Söhne Ebers, der ältere Bruder Japheths. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der eine hiess Phaleg und der andere Joktan . . . (v. 21. 25—30).“ Nach Q hat Eber hier gar nichts zu tun, er gehört nicht in die Genea-

¹⁾ Diese Worte sind am Anfang von v. 5 herzustellen, sowol nach der Ähnlichkeit des Schemas, als um das Misverständnis zu verhüten, dass bloss von den zuletzt aufgeführten Söhnen Javans hier die Rede sein sollte.

logie der Gojim (v. 5. 32), sondern als Mittelglied in die Israels. Zu Q gehört nur v. 22. 23; v. 24 aber ist eine Naht des R (materiell aus 11, 14 entnommen), welche ihrerseits auch wieder die Tatsache zweier verschiedenen Lappen beweist.

Nunmehr kann ich mich auch auf den Widerspruch berufen, in welchem 10, 25—30 unzweifelhaft zu v. 7 (=Q) stehn: hier werden die südarabischen Stämme von Kus, dort von Eber abgeleitet. Weiter auf die Differenz der Sprache. Durch לשם ילד, לעבר ילד werden v. 21. 25 eben so sehr untereinander verbunden, wie von Q geschieden, welche Quelle nie diese Ausdrücke gebraucht, vielmehr stets ובני v. 2. 3. 6. 7. 20. 22. 23. Ebenso ist ילד (v. 26) zwar wol dem R zuzutrauen, der Vorstellungen und Ausdrücke beider Quellen kennt und verbindet, aber Q gebraucht beständig dafür הוליד. Von allen Seiten bestätigt sich das Ergebnis, dass im Verzeichnis der Söhne Sems 10, 22. 23 = Q; 10, 21. 25—30 = JE; 10, 24 = R.

Nicht anders steht die Sache bei den Söhnen Hams v. 6—20. Nur v. 6. 7. 20 gehören zu Q, v. 8—19 dagegen zu JE. Von v. 8—12 wird das allgemein zugegeben — in welcher Verbindung soll aber dies Stück gestanden haben? Mit 11, 1—9 es in Zusammenhang zu bringen, ist unmöglich. Vielmehr ist 10, 13—19 ³⁹⁷ die formelle Fortsetzung von 10, 8—12; vgl. ובני ילד v. 8, ומצרים ילד v. 13, ובלען ילד v. 15, gegen ובני v. 6. 7. 20 (Q). Beachtenswert ist auch die Parallele des Schlusses v. 19 mit v. 30, der Ausdruck נפצו v. 18 (gegen נפרד 10, 5. 32) und באכה v. 19. — Nur der erste Abschnitt 10, 2—4 ist bloss aus Q erhalten. Dass aber Japheth auch in JE nicht fehlte, erhellt aus v. 21 und besonders aus 9, 18s. Denn diese Verse, die in den Zusammenhang von Q nicht passen und durch die Sprache (vergl. 9, 19 mit 10, 5. 32) von ihr sich scheiden, sind nicht anders zu verstehn wie als Anfang der jehovist. Völkertafel¹⁾, an sie schloss sich möglicherweise der zweite Teil von 10, 1; vergl. 10, 21. 25.

Es liegt somit in Kap. 10 eine Parallele aus Q und JE vor. Q ist im Schema und wol auch im Inhalt vollständig erhalten, v. 1—5. 6. 7. 20. 22. 23. 31. 32. Für Sem scheint auch JE vollständig erhalten v. 21. 25—30, mit Anfangs- und Schlussformel v. 21. 30; bei Ham fehlt der Anfang, der ähnlich wie v. 21

¹⁾ Über das Verhältnis von 9, 20—27 zu 9, 18 s. s. unten.

gelautes haben wird, da der Schluss v. 19 dem v. 30 analog ist; Japheth ist gänzlich fortgefallen. Der Redactor hat nicht bloss weggeschnitten, sondern auch zugesetzt. Wir erkannten bereits v. 24 als Naht von seiner Hand, vielleicht gehn die Worte v. 14 „de quibus egressi sunt Philisthim“ auch auf ihn zurück, wenn sie nicht worauf ihre Stellung führt, blosse Randglosse sind. Es wäre möglich, dass R z. B. v. 16–18 noch diesen oder jenen Namen zugesetzt hätte, um die Zahl der Namen auf siebenzig zu bringen — wenn nur das Factum, dass hier siebenzig Völker aufgezählt sind, sicher wäre.

Die Genealogie der Heiden Gen. 10 hat die der Söhne Abrahams Gen. 11 zur notwendigen Ergänzung. In 12, 1 setzt JE voraus, dass man wisse, wer Abraham sei und woher er stamme, muss also zwischen ihm und Eber einen Zusammenhang hergestellt haben; mit anderen Worten — ein Analogon von 11, 10ss. ist auch für JE unentbehrlich. Eine positive Spur, dass ein solches vorhanden gewesen, ist in 10, 25 enthalten: Eber hat zwei Söhne, Phaleg und Joktan. Phaleg ist der wichtigere; wenn nun 10, 26–30 nur Joktan abgehandelt wird, so erklärt sich das nur daraus, dass eben Phaleg zur Fortführung der Hauptlinie (auf Abraham) aufgehoben wird. Will man Vermutungen über den Inhalt der jehovist. Genealogie aufstellen, so ist jedenfalls sicher, dass sie von Sem auf Eber Phaleg übergang und die zwei Glieder Arpaksad Selah nicht 398 hatte. Sie scheint siebengliedrig gewesen zu sein; in diesem Falle würde Nabor der Grossvater zu streichen sein, der in JE unbekannt ist. Ein Rest der jehovist. Nachrichten über Abrahams Herkunft ist wol 11, 29¹⁾.

2. Der Zusammenhang, der auf diese Weise für JE hergestellt wird, ist zwar wol ein lückenloser und vollständiger, aber kein gradläufiger und einfacher. JE ist nicht wie Q ein Werk einheitlicher Conception, sondern durch mehr als eine Phase und mehr als eine Hand gegangen, ehe es seine gegenwärtige Gestalt erlangte. An sich schliessen allerdings heterogene Bestandteile die Einheit und Ursprünglichkeit eines schriftlichen Zusammenhanges nicht

¹⁾ Darauf führt die Redeweise בְּרֵךְ ה' אֱבִי מִלְכָּה וְאֲבִי יִסְכָּה, vgl. 10, 21. 22, 21. Milka ist für JE wichtig und wird in Q nie erwähnt. Auch Jiska kommt jedenfalls in Q nicht vor, während man das für JE nicht behaupten kann, dessen ursprüngliche Bestandteile uns keineswegs vollständig mitgeteilt sind. In Q folgte ursp. 11, 28. 31 s.: v. 30 stand vor 16, 3.

aus; es ist möglich, dass schon die erste Aufzeichnung der mündlichen Tradition allerlei in Verbindung brachte, was in keiner innerlichen Verwandtschaft stand. Die Überlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten, die wol aus gleichem Vorstellungskreise erwachsen, aber doch nicht zum Plan eines Ganzen geordnet sind; erst wer die einzelnen Erzählungen aufschreibt, bringt auch Plan und Zusammenhang hinein — es ist nun denkbar, dass die einzelnen Stücke der Ordnung, in die sie gebracht werden, sich nicht alle auch innerlich fügen. Aber mit dieser Erklärung kommt man für die inneren Disharmonien der Erzählung in JE nicht aus, sie betreffen grossenteils schon Zusammenhänge, keine einzelne Geschichten.

Es lässt sich namentlich eine Schicht in JE erkennen und scheiden, welche von der Sündflut und von Noah nichts weiss. Hierzu gehört jedenfalls Gen. 2. 3. Gen. 4, 16—24. Gen. 11, 1—9, vielleicht noch einiges Andere. Ich werde zunächst zu zeigen versuchen, dass Gen. 2—4 ursprünglich ohne 4, 1—16a und ohne 4, 26s. 5, 29 existierte.

Während 4, 1—15¹⁾ Kain Ackermann gewesen, nun aber wie Adam aus dem Garten zum Acker, so er weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht ist (אָדָם מִן הָאֲדָמָה v. 11, trotz v. 18 von Wenigen ganz verstanden) und dort ein wildes Nomadenleben führt, ist und bleibt er v. 16 ss., was er nach dem Vorhergehenden aufhören soll zu sein, wird der erste Städtebauer und der Vater der sesshaften Kultur. Der Widerspruch ist fundamental und betrifft die ganze Anschauung, v. 16 ss. hat v. 1—15 nicht zur Voraussetzung. Umgekehrt hängt v. 1—15 auf allen Punkten von v. 16 ss. ab und ist aus dort gegebenen Motiven entsponnen, namentlich aus dem Liede Lamechs von der Blutrache. Kain erschien darin als notorischer Totschläger, an wem anders konnte er seinen Blutdurst auslassen, als an seinem Bruder? Abel der Hirt ist eine Reminiscenz an Jabal den Hirten, den Bruder Thubal-Kains 4, 20. Die Strafe des Brudermordes v. 11 s. 14 hat ihren Anhalt teils in der bestimmten Angabe, dass Kain in Nod wohnt, d. i. in dem Lande, wo man als nad lebt, unstet und flüchtig, teils in der all-

¹⁾ Die Abgrenzung ist an beiden Endpunkten nicht ganz genau, 4, 16a gehört noch zu 4, 1—15, andererseits sind in 4, 1 Bestandteile benutzt, die ursprünglich zu 4, 16—24 gehörten und nach dem Muster von 4, 17 auszuscheiden sind.

gemeinen Vorstellung, dass der Parricida flüchtig wird, von den Furien verfolgt, nirgends vor der Blutrache sicher — obwol dann auch seine Tötung wieder gerächt wird (v. 13—15, deutlich Auslegung von v. 24 mit irriger passiver Auffassung des Reflexivums קִי). Der eigentliche Grundtrieb der ganzen Neubildung ist vielleicht, wie Ewald vermutet, ein gewisses lokales Misverständnis der alten Elemente. In 4, 16ss. wohnt Kain im fernen Osten in einer Gegend, die offenbar den Israeliten wildfremd ist, und baut dort eine Stadt, die gleichfalls über den geographischen Horizont der Hebräer hinausliegt. In 4, 1—15 ist die Wüste, welcher appellative Begriff dem Eigennamen Nod untergelegt wird, gegenwärtig Kains Heimat, ursprünglich aber wohnte er aber im Lande. Schon aus dem allgemeinen Gegensatz merkt man, dass dem Erzähler Verhältnisse seiner Zeit vorschweben. In der Adama ist es sicher, ausserhalb derselben, d. h. in der von Räubern durchzogenen Wüste, kann einen jeder tot schlagen; nur die Blutrache, zwar an sich grässlich aber doch ein göttliches Institut für die Wüste, sichert vor gänzlicher Ausrottung. Aber der Gegensatz ist gar nicht so ganz allgemein, unwillkürlich schiebt sich dem Begriffe der Adama das heilige Land unter, wo Jahve wohnt; indem Kain aus dem Lande vertrieben wird, wird er auch vom Angesicht Jahves vertrieben, was sich nur nach Massgabe von 1. Sam. 26, 19. Gen. 46, 4 verstehn lässt. Wenn nun die Adama Palästina ist, so wird dadurch auch die Wüste bestimmt, es ist die dem Alten Testament fast allein bekannte im Süden Judäas. Da 400 wohnte ein alter Nomadenstamm Kain: ohne Frage hat der Erzähler von 4, 1—15 diesen mit dem Urvater der Menschheit zusammengeworfen; sehr gegen die Meinung der älteren Tradition¹⁾.

Wie zu 4, 16—24 verhält sich 4, 1—15 auch zu Kap. 2 und 3; 4, 1—15 hat zwar viel mit Kap. 2. 3 zu tun, aber Kap. 2. 3 nichts mit Kap. 4, 1—15. Das folgt vor allem aus 4, 7 vgl. mit

¹⁾ Ich behaupte nicht, dass der Name des Nomadenstammes mit dem des Urvaters überhaupt nichts gemein habe. Die Namen Gen. 4. 5 kehren mehrfach in späteren Gentilicien wieder, ausser Kain noch Jered und Henoch. Verwandt sind auch Mehalelel und Jehalelel, Methuselah und Suthela. Am leichtesten würde sich das erklären, wenn Henoch u. s. w. verklungene Gottesnamen wären. Denn häufig tragen Personen, Völker und Städte den Namen ihres Gottes. Assur ist die Stadt, das Volk und der Gott. Wie die Assurith der Asera, so entspricht Assur dem Aser. Ein anderer israelitischer Stamm, der wie ein Gott heisst, ist Gad. Auch Edom ist eine Gottheit, vgl. Obed-Edom.

3, 16, der Vf. von 3, 16 kann nicht sein eigenes Wort in ganz anderem Sinne, als er es gemeint hat, citiren, es ist geschmacklos das anzunehmen. Ausserdem heisst חַוָּה in Kap. 2. 3 vielmehr חַוָּה und es bedurfte einer künstlichen Klammer, um diese Kapp. mit 4, 1—15 zu verbinden, nämlich des Einsatzes 3, 20. Man denkt sich nach 3, 17—19 den Menschen betrübt und niedergeschmettert dastehn, erwartend, was Gott weiter mit ihm handeln werde v. 21—24; statt dessen nimmt er inzwischen Gelegenheit, sein Weib Eva zu nennen, wozu an dieser Stelle wirklich kein Anlass vorlag, wenn es nicht eben die Absicht eines Bearbeiters war, das Stück 4, 1—15 vorzubereiten. Also: Kap. 2s. 4, 16b—24 bestanden ursprünglich ohne 4, 1—16a, aber dieses Stück setzt seinerseits die beiden anderen und zwar verbunden voraus; 4, 16ss. ist die alte Fortsetzung zu Kap. 2. 3, die mit dem Sündenfall begonnene Kultur macht hier weitere Fortschritte.

Mit 4, 1—15 hängt die zweite Genealogie in JE, die von Adam auf Noah führte und jetzt nur restweise erhalten ist, genau zusammen; Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noahs und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödlich verletzt werden sollte. Dass 4, 25s. und 5, 29 mit 4, 16—24 eigentlich nichts zu schaffen hat, ist übrigens ohnehin klar und anerkannt: letztere Genealogie beabsichtigt nicht einen Seitenzweig, sondern den ganzen Stamm dazustellen, eben so wie die identische in Q (Kap. 5).

401 Wie nun damit die äussere Brücke abgebrochen wird, welche Gen. 4, 16—24 mit der Geschichte von Noah und der grossen Flut verbindet, so herrscht auch nicht der mindeste innere Zusammenhang zwischen den beiden Stücken. Vielmehr widerspricht 4, 16—24 dem Kap. 6ss. Erzählten. Statt Noah: Sem Ham Japheth erscheint hier Lamech: Jabal Jubal Thubal. Dabei dann noch die höchst charakteristische Verschiedenheit, dass Sem Ham Japheth die Menschen nach Völkern, Jabal Jubal Thubal nach Ständen einteilt. Und unstreitig ist in Kap. 4, 16ss. die Meinung, die Genesis der gegenwärtigen Kultur zu erzählen, nicht der verschollenen, die durch die Sündflut begraben wurde. Thubal-Kain ist der Vater der gegenwärtigen Schmiede, nicht der vorsündflutlichen, Jubal der der gegenwärtigen Hirten: darum stehn sie auch am Ende der Genealogie und eröffnen die zweite Periode, die mit der Sem Ham Japheths parallel ist.

Auf das schönste wird das Gefundene betsätigt durch 11, 1—9. Diese Erzählung hat zwar ähnliche Absicht und Bedeutung wie Kap. 10, ist aber nicht die Fortsetzung dieses Kapitels und hängt vor allem mit Kap. 6—9 auf keine Weise zusammen. Nach Kap. 10 sind wir, wenn wir die oben für JE angesprochenen Stücke in Betracht ziehen¹⁾, schon so weit, dass die Erde von sehr verschiedenen Völkern und Zungen eingenommen wird; nun werden wir plötzlich 11, 1 in eine Zeit zurückversetzt, wo alle Welt Eine Sprache und Eine Zunge war. War das etwa die Zeit, als Noahs Familie noch die einzige Bevölkerung der Erde ausmachte? mit anderen Worten: geht Kap. 11, 1—9 hinter Kap. 10 zurück und schliesst an Kap. 6—9? Offenbar nicht, alle Welt 11, 1 ist nicht Sem Ham und Japheth, und die Menschenmenge, die, um sich durch künstliche Mittel zu concentriren, eine Stadt baut und einen Turm, und die dann in verschiedene Völker gespalten wird, besteht aus mehr als einer Familie. Es liegt eine ganz andere Anschauungsweise vor, als sich aus den Prämissen von Kap. 6—9 ergeben würde; der Erzähler weiss nichts von der Sündflut, die von aller Welt nur die Familie Noahs übrig gelassen hat. Oder hat man 11, 1 an einen Zeitpunkt zu setzen, der so weit nach der Flut fällt, dass inzwischen aus der Familie wieder ein grosses Volk erwachsen ist? Anschluss an die 402 Vorstellung von Noah und seinen drei Söhnen wird dadurch doch nicht erreicht. Denn wenn die letzteren sich hinterdrein zu einer Familie vereinigen und daraus weiter ein einheitliches Volk entsteht, welches dann durch höhere Gewalt plötzlich in mehrere Sprachen geklüftet wird, so ist die ganze Bedeutung von Sem Ham und Japheth, als Teilungsprincip der Völkerwelt, aufgehoben. Die Teilung der Völker geht Gen. 6—10 auf genealogischem, natürlichem Wege vor, Gen. 11 auf übernatürlichem Wege durch unmittelbares Eingreifen Gottes.

Die Fortsetzung von Kap. 6—10 kann Gen. 11, 1—9 nicht sein, dagegen sehr wol die von Gen. 2—4, und mit der Möglichkeit ist in diesem Fall, da Kap. 11, 1—9 jedenfalls in einem grösseren Zusammenhang gestanden hat, auch die Tatsächlichkeit erwiesen. An Gen. 2. 3 erinnert der ganze den Stoff beherrschende Gedanke; die Verse, die die Pointe aussprechen, 11, 6 und 3, 22 haben

¹⁾ Aber auch, wenn man bloss 10, 8—12 zu JE weist, stellt sich die Sache nicht anders. Man muss mehr als ein Auge zudrücken, um 11, 1—9 als Fortsetzung von 10, 8—12 betrachten zu können.

in Inhalt und Form ein unverkennbar gleiches Gepräge¹⁾. Mit Gen. 4, 16—24 hat 11, 1—9 vor allem das fehlende Wissen um die Sündflut gemein. Ausserdem ist bereits bemerkt, das Lamechs drei Söhne nicht drei verschiedene Völker oder Rassen, sondern drei verschiedene Stände darstellen, notwendigerweise des selben Volkes, denn kein Volk besteht aus lauter Musikern oder Schmieden — dies liefert die Prämisse zu 11, 1: siehe Ein Volk, und alle haben Eine Sprache. Endlich mache ich aufmerksam auf die Worte 11, 2 da sie aufbrachen aus Osten; denn anders kann man **בְּנֵעָם מִקְרָם** nicht verstehn. Der Schauplatz von Kap. 6—9 ist jedenfalls nicht östlich von Babylon. Dagegen ist Eden im fernen Osten gedacht, das Land Nod mit der Stadt Henoch in nächster Nähe davon; von diesem Osten aufbrechend kommen die Menschen 11, 2 nach der babylonischen Ebene.

403 Dass auch ohne die Flut eine gute Folge zwischen den drei Stücken Kap. 2, 3, Kap. 4, 16—24, Kap. 11, 1—9 herrscht, braucht kaum nachgewiesen zu werden. Es sind die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet²⁾. Dem entspricht ein lokaler Fortschritt von Osten nach Westen, Eden Nod Babel sind die drei Urheimaten der idealen, vorgeschichtlichen, und urgeschichtlichen Menschheit. — Es wäre möglich, dass das gegenwärtig nur als stark überarbeitetes Fragment erhaltene Stück 6, 1—4 einst vor 11, 1—9 und im Zusammenhang damit gestanden hätte; ebenso ist es auch denkbar, dass Teile von Kap. 10 ursprünglich hinter 11, 1—9 gefolgt wären, aber nachweisen lässt sich beides nicht.

3. In der Sündflutgeschichte selber (Kap. 6—10) scheint eine zweite Hand von der ersten unterschieden werden zu können. Ein Nachtrag in JE ist jedenfalls die Geschichte 9, 20—27. Vergleicht man v. 25ss. mit v. 24, so sind hier die drei Söhne Noahs:

¹⁾ Siehe, der Mensch ist wie unser einer geworden zu wissen Gutes und Böses, und nun, dass er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich 3, 22. Siehe, Ein Volk und alle haben sie Eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Tuns, und nun, es wird ihnen nichts zu schwer sein, was sie sich unterfangen: auf, lasst uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren 11, 6. **Τὸ θεῖον πᾶν ἐστὶ φθονερόν.**

²⁾ Ganz anders Gen. 4, 2—15. Hier geht die Sünde nicht mit steigender Kultur Hand in Hand, sondern Kain sinkt zurück in die Unkultur. Auch Habel der Hirt, vor Jabal, dem Vater der Hirten, befremdet.

Sem Japheth Kanaan, in dieser Reihenfolge. Das ist eine deutliche Differenz gegen 9, 18s. und den Tenor von JE. Dass v. 22 **והם היו אבי כנען** und v. 18 **והם היו אבי כנען** eingesetzt ist, kann zur Verselbigung Kanaans und Hams nichts helfen; es bleibt dabei, dass v. 24—27 Kanaan der Bruder Sems und Japheths und der jüngste Sohn Noahs ist, und dass darnach auch v. 22s. von ihm und nicht von Ham die Rede ist. Die Abweichung von der herrschenden Vorstellung beruht übrigens nicht bloss auf dem verschiedenen Namen des einen Sohnes. Wie es scheint, wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina; Kanaan ist die vorisraelitische Bevölkerung, Sem¹⁾, der Herr Kanaans und Verehrer Jahves, ist Israel selber, Japheth, gleichfalls Herr Kanaans und inmitten Sems wohnend, kann eigentlich nur die Philister bezeichnen — womit natürlich ihrem pelagischen oder indoeuropäischen Ursprung nicht das Wort geredet sein soll. — Ein fernerer Nachtrag scheint in 10, 16—18a anerkannt werden zu müssen. Die Grenze des Kanaaniters wird v. 19 so angegeben: von Sidon bis Gaza, von da bis zum Toten Meere, von da bis nach Dan, der bekannten Grenzstadt im Norden (statt **לשע** liess **לשה** oder **לשם**, wie die Consonanten **לשם** richtig auszusprechen sind, Lokalfornen von **לניש**). 404 Die sämtlichen Völker nun in v. 17 und v. 18a fallen nördlich über diese Grenze hinaus und stehn hier also schwerlich von Haus aus; durch v. 17 und v. 18a wird aber auch dem v. 16 präjudicirt. — Ebenfalls ein ursprünglich fremdes Element, aber ganz anderer Natur, gleichsam ein unverdauter Brocken ist 6, 1—4, am Schluss stark glossirt (v. 3b. v. 4). Nicht das sündliche Verderben der Menschheit, sondern eine Verrückung der Weltordnung und ihrer Grenzen, welche Schuld der Dämonen ist, veranlasst hier das göttliche Strafgericht. Noch andere Spuren ungleichartiger Bestandteile kommen in der Flutgeschichte von JE vor, z. B. der Rabe neben der Taube. Ursprünglich waren das jedenfalls sich ausschliessende Variationen der selben Erzählung, es ist aber möglich, dass sie schon bei der ersten Aufzeichnung der mündlichen Überlieferung zusammengestellt wurden.

Das Endergebnis ist: JE hat eine in mehreren Stadien verlaufene Geschichte hinter sich und ist das Product eines längeren

¹⁾ Vielleicht bedeutet **בני שם** eigentlich nichts weiteres als die herrschende Klasse im Gegensatz zu den Ureinwohnern, welche Job. 30, 8 **בני בלי** **שם** genannt werde: Vgl. den Namen der Arier.

schriftlichen Processes. Als ursprünglicher Kern lässt sich Kap. 2. 3. Kap. 4, 16—24. Kap. 11, 1—9 ansehen. Hiermit ward dann die Erzählung von der Flut verbunden Kap. 6—10, von einem Bearbeiter, der sie wol schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicher weise im Zusammenhange eines grösseren Geschichtswerkes. Diesem Bearbeiter wird man zugleich die Einsetzung einiger von den kleineren Stücken zuschreiben müssen, die nie literarisch selbständig, sondern immer nur wie Parasiten auf fremdem Stamm existirt haben, jedenfalls von 4, 25s. 5, 29. 4, 1—15. 10, 16—18a. Andere „Ergänzungen“ hat man keinen Grund, ihm ab- oder zuzusprechen; sie mögen zu anderen Zeiten von anderer Hand eingetragen sein. Das Einzelne lässt sich nicht ausmachen, aber die Hauptsache steht fest: es hat nicht bloss ein Zusammenarbeiten grosser Zusammenhänge stattgefunden, sondern in diese Zusammenhänge, sei es vor, oder mit, oder nach ihrer Vereinigung, sind vielfach kleinere unselbständige Stücke aufgenommen worden, theils mehr gelehrten und theoretischen, theils auch volkstümlichen Ursprungs. Denn die mündliche Überlieferung, nachdem sie einmal auf Schrift gebracht war, stand doch nicht plötzlich still, sondern entwickelte sich, nunmehr in Wechselwirkung mit der Schrift, noch weiter und nahm auch ganz neue Stoffe von aussen auf, die dann demnächst wiederum literarisch fixirt wurden.

Aber festhalten muss man, dass die Schrift JE bereits den literarischen Process, aus dem sie hervorging, hinter sich hatte und abgeschlossen
 405 vorlag, als sie durch den letzten Redactor (R) mit Q verbunden wurde. Im Vergleich zu Q ist JE als ein Ganzes, als eine Einheit zu behandeln, Q ward nicht mit einer der früheren Ausgaben oder gar den ursprünglichen Quellen von JE zusammengearbeitet, sondern mit der Ausgabe letzter Hand. Alle Teile von JE, so verschiedener Herkunft sie sind, haften doch viel fester unter sich zusammen, als mit Q, sind durch Vorstellungen Ausdrücke und Stil unter sich verwandt und von Q geschieden. Darum ist es auch in der Natur der Sache begründet, dass man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1—11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich auch in JE selbst ein complicirtes Gespinnst zu erkennen beginnt. Man hat alle Ursache, diese Zwierteilung festzuhalten, auch nachdem sich ergeben hat, dass JE nicht in dem Sinne wie Q ein einheitliches Werk ist.

Abraham und Isaak. Gen. 12—26.

Der Urgeschichte der Menschheit würde genau genommen die Erzvatersage als Ganzes zur Seite gesetzt werden müssen, aber dadurch entstünde eine zu ungleichmässige Verteilung des Stoffs. Abraham alleine zu behandeln empfiehlt sich nicht, weil sich die Kritik der Vergleichung des Kap. 26 mit Kap. 21 und Kap. 12 nicht ent schlagen kann; doch kommt Isaak hier nur als kinderloser Mann in Betracht, die Geschichte von Esau und Jakob gehört in das nächste Kapitel.

1. In Q wird die Patriarchengeschichte im Vergleich zu der Urgeschichte sehr stiefmütterlich behandelt. Am meisten wird noch über Abraham erzählt, als den eigentlichen Repräsentanten der Periode und Contrahenten des ihr entsprechenden Bundes, aber im Vergleich zu JE ist auch das nur recht dürftig. Es verbot sich daher für den Redactor ganz von selbst, die Quelle Q hier eben so zu Grunde zu legen wie Kap. 1—11, doch scheint er sie fast ganz unverkürzt, wenn auch mit z. T. etwas verrenkten Gliedern, mitgeteilt zu haben. Zu Anfang fehlt die Überschrift dies sind die Tholedoth Abrahams und darnach vielleicht der Befehl auszuwandern, der aus JE 12, 1—4a gegeben wird. Dann folgen 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12. 19, 29. 11, 30. 16, 3. 15. 16. 17, 1—27. 21, 2b. 3—5. 23, 1—20. 25, 7—11a. 12—17. Nöldeke macht auf eine Lücke aufmerksam, Q habe ohne Zweifel an Lot, der ja an und für sich keine Bedeutung habe, auch die beiden Völker Moab und Ammon angeschlossen.

Früher wies man dem Vierbunds buche noch mehrere grosse 406 Stücke aus der Geschichte Abrahams zu, namentlich Kap. 20—22, weil darin der Gottesname Elohim vorherrscht. Aber abgesehen hiervon haben sie, wie Hupfeld zur Anerkennung gebracht hat, nichts mit Q gemein. Nach Q ist Ismael bei Isaaks Geburt 14 Jahr alt, bei seiner Entwöhnung also, die drei Jahr später anzusetzen ist, 17 Jahr — nun denke man sich in 21, 9ss den Ismael als 17jährigen Menschen! Er ist vielmehr ein spielendes Kind (מִצְחָק v. 9, meist misverstanden), wird seiner Mutter auf die Schulter gelegt (v. 14: וַתִּשָּׂא וַתִּשְׂכַּם עָלָיו), und in der Verzweiflung von ihr abgeworfen (v. 15) kann er sich selbst gar nicht helfen. Gleiche Unzuträglichkeiten, die bereits Isaak Peyrerius bemerkt hat, ergeben sich, wenn man versucht Kap. 20 in den Zusammenhang von Q aufzunehmen. Hat man nun ein Recht, diese Kapitel zu JE zu rechnen? In Stoff, Vorstellungen und Sprache sind sie jedenfalls dieser Traditionsschicht durchaus homogen, wie schon

ein oberflächlicher Vergleich zwischen Kap. 20. 21 und Kap. 26. 16 lehrt. Aber wie allseitig zugestanden wird, kann der Haupterzähler in JE, dem Kap. 12. 13. 16. 18. 19. 24. 26 a potiori angehören, die Kapitel 20—22 nicht verfasst haben; er kann sie auch nicht, wie Nöldeke meint (a. O. p. 23) vorgefunden und benutzt, in sein Werk aufgenommen haben. Denn er hätte dann doch seine eigene Erzählung, die er ja als Autor und Conciipient frei zu gestalten die Macht hatte, mit Rücksicht auf die aufzunehmenden fremden Stücke einrichten müssen, so dass diese hineinpassten; aber ganz das Gegenteil ist der Fall. Ein schlechterer Platz liesse sich für Kap. 20, um es dem Faden von JE einzufügen, kaum ausfindig machen als seine jetzige Stelle hinter Kap. 18s.; ärger können sich keine Pendants stossen und im Wege stehn, als Kap. 21, 9ss. und Kap. 16; seltsamer könnte der jehovistische Haupterzähler nicht verfahren, als dass er beinah alle Geschichten, die er einem fremden Werke entlehnt, vorher oder nachher noch einmal in ausführlichster Weise frei mit seinen eigenen Worten berichtet¹⁾. Aber doch hat Nöldeke im Grunde nicht so unrecht. Die Kapitel 20—22 sind in der Tat zunächst in den Zusammenhang der durch Kap. 16. 18s. 24. 26 repräsentirten Quelle aufgenommen und damit, bereits ehe Q hinzutrat, zu einem Werke verbunden worden, freilich nicht von dem ursprünglichen Erzähler von Kap. 16ss. selber, sondern von der Hand eines Dritten, der auf diese Weise der Compiler von JE wurde. JE ist hier aus zwei parallelen und von einander unabhängigen Erzählern zusammengewirkt, die man nach den von ihnen gebrauchten Gottesnamen passend den Elohisten (Kap. 20—22) und den Jahvisten (z. B. Kap. 16. 18s.) nennen und mit E und J bezeichnen kann. Wie wir die Composition mit JE signiren, so können wir den Componenten als den Jehovisten bezeichnen, da ja Jehovi die Consonanten von Jahve mit den Vocalen von Elohim vereinigt. Der Name passt auch darum, weil der Jahvist (J) von dem Zusammenarbeiter zu Grunde gelegt, der Elohist (E) eingearbeitet ist. Indem ich mich anschicke, diese Behauptungen näher zu begründen, werde ich zunächst versuchen, sowol in E als in J Spuren von Überarbeitung nachzuweisen, die z. T. direct dem Zwecke dienen, eine Zusammenstellung der beiden Quellen zu ermöglichen.

¹⁾ Nur die Geburt Isaaks berichtet er allerdings nicht, aber da widerspricht der von anderweit hergenommene Bericht mehrfach seiner eigenen Ankündigung.

2. Die bisher für den Elohisten angesprochenen Stücke sind Kap. 20. 21. 22, mit Ausnahme der zu Q gehörigen Reste 21, 2b—5¹). Dass diese Kapitel sui generis sind, geht einesteils daraus hervor, dass sie weder dem Vierbundesbuche, noch dem Jahvisten, der Hauptquelle von JE, angehören; andererseits werden sie auch durch gemeinschaftliche positive Eigenschaften verbunden. Ausser dem Namen Elohim für Jahve und Ama für Schiphcha kommt in dieser Hinsicht Folgendes vorzugsweise in Betracht. Gott erscheint des Nachts im Traume, um Befehl zu geben 20, 3. 6. 21, 12 (wegen v. 14). 22, 1 (wegen v. 3); der den Befehl erhalten hat, steht des Morgens früh auf, ihn auszurichten 20, 8. 21, 14. 22, 3. Der Engel Gottes begegnet dem Menschen nicht, wie beim Jahvisten, sondern er ruft vom Himmel 21, 17. 22, 11. Die Scene, d. i. der Ort wo Abraham wohnt, ist nicht Hebron, sondern Beerseba; schon Kap. 20, obwol da der Name noch nicht genannt werden kann, der erst 21, 31 gegeben wird, und auch Kap. 22. Die einzelnen Abschnitte der Erzählung werden durch ziemlich lockere Verbindungsformeln an einander gereiht, ויהי בעת ההיא 21, 22 und ויהי אחר הרברים האלה 22, 1. 20 vgl. 15, 1. 39, 7. 40, 1. 48, 1, sonst recht selten. Obwol allerdings jetzt hinter Kap. 20 der Faden abreisst, indem Kap. 21 Voraus-
setzungen macht, die zwischen Kap. 20 und 21 (d. h. aus E) 408 nicht mitgeteilt sind, ist es doch nicht zweifelhaft, dass E ursprünglich einen für sich bestehenden Zusammenhang dargestellt und nur durch den Bearbeiter verschiedene Glieder desselben eingebüsst hat. Es gibt keinen anderen Grund, warum der Bearbeiter Kap. 20 und Kap. 21. 22 so zusammenstellt, als weil er sie eben in einer eigenen, selbständigen Schrift zusammen vorfand.

Ein positives Eingreifen des Compilers in diese Stücke zeigt sich zunächst 20, 18, in einem glossatorischen Zusatz, der sich durch den Namen יהוה verrät. Dieser Gottesname lässt auch 21, 1 die fremde Hand erkennen. Dem Jahvisten, d. i. dem Verfasser von Kap. 18s., gehört der Vers schwerlich an, er hat mit dem ganzen Bericht über Isaaks Geburt nichts zu tun, da nach seiner Ankündigung 18, 14 dabei ein abermaliger Besuch Jahves und zwar in Hebron, nicht in Beerseba, zu erwarten ist. Man wird also 21, 1 besser der dritten Hand zuschreiben, welche den von ihr

¹) 21, 2a gehört wegen לֹקֶנֶן (v. 7) schwerlich zu Q; wenigstens sind dann Bestandteile von E und Q darin verschmolzen.

verschuldeten Riss zwischen Kap. 20 und Kap. 21 an den Rändern (20, 18. 21, 1) etwas ausputzt: möglicherweise mit Benutzung elohistischen Materials, vgl. 21, 1 mit 30, 22. Ex. 2, 27s. Der Name יִרְוֹהֵהוּ erscheint wieder 21, 33; auch hier hilft er uns auf die Spur einer Überarbeitung. In v. 32 heisst es am Schluss: „Abimelech und sein Hauptmann Phichol standen auf und kehrten um in das Land der Philister.“ Aber der Elohist lässt Abraham und Abimelech in Kap. 20 an dem selben Orte wohnen, dem nachmaligen Beerseba, und auch 21, 22 ist dies die Meinung; hier dagegen scheint es, als ob sie nicht einmal in dem selben Lande wohnten. Auch fällt der Ausdruck Land der Philister an sich auf, bis dahin ist er nirgends gebraucht. Vergleichen wir dagegen die Parallele aus J Kap. 26, so heisst dort Abimelech von vornherein der König der Philister, und da 26, 23 erzählt wird, dass er von anderswoher zu Abraham gekommen sei, so versteht es sich, dass er 26, 26 wieder fortgeht; in Kap. 26 wohnen sie eben nicht am selben Orte. Also geht 21, 32b auf einen Bearbeiter zurück, der von Kap. 26 entnommene Voraussetzungen auf Kap. 21 übertrug. Die Probe für die Richtigkeit dieser Beobachtung ist, dass erst nach dem Wegfall von v. 32b der folgende Vers sein notwendiges Subjekt bekommt. „Darum nannte er den Namen des Ortes Beerseba, weil sie dort geschworen und einen Bund geschlossen hatten in Beerseba. Und er pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den Namen Els des Alten an.“ Der Ausdruck Land der Philister macht auch v. 34 verdächtig, der sonst gleichgiltigen Inhalts ist.

Sehr deutlich zeigt sich die überarbeitende Hand des Jehovisten in 22, 1—19, wie u. a. Nöldeke gesehen hat. Vor allem ist v. 15—18 sein Zusatz, ohne Originalität, voll von Reminiscenzen (sogar יִצְחָק), erkenntlich schon an dem שְׁנִיתָ v. 15, welches an Jos. 5, 2 שְׁנִיתָ und an 1. Sam. 11, 14 נָחֵרֶשׁ erinnert. Der Jehovist ist auch v. 11—14 tätig gewesen, aber nur in geringfügigen Änderungen. Denn der Inhalt ist ganz elohistisch, vgl. v. 11 mit 21, 17 und dagegen 16, 7. 18, 1ss. 19, 1ss. aus J, ferner v. 14 mit v. 8, wo der Name durch אֱלֹהִים יִרְאֶה vorbereitet wird. Die wichtigste Änderung ist durch sehr zarte Mittel bewirkt und lässt sich nur ahnen. Sie besteht in dem Verwischen der Lokalität, wo die Scene spielt, deren genaue Bezeichnung sonst bei den Patriarchengeschichten eine Hauptsache ist. Nach der jüdischen Tradition soll es Jerusalem gewesen sein, aber das ist wegen v. 4 nicht die

ursprüngliche Meinung. Nach der samaritanischen der Garizim. Das würde passen, Sichem ist etwa drei Tagereisen von Beerseba entfernt, die hohen Berge, zwischen denen es liegt, kann man von weitem sehen, nach einer jahvistischen Parallele baut Abraham zu Sichem einen Altar לִי הַנִּרְאָה אֵלָיו 12, 7. Jedoch hat vermutlich schon der Bearbeiter Jerusalem zum Schauplatz machen wollen; in v. 14b scheint diese Meinung zu Grunde zu liegen und eben so in der Erweiterung v. 15—18: handelte es sich um die Inaugurierung des heiligsten Ortes, so war es billig die Verheissung hier in feierlicher Weise zu wiederholen. Mit dieser Tendenz hängt dann auch wol der Name הַמְּרִיָּה zusammen. Zwar ist das keine direkte Bezeichnung des Tempelberges, denn der hat in der alten Zeit nie so geheissen, und wenn die Späteren ihn Moria nannten, so geschah das auf Grund der traditionellen Deutung unserer Stelle. Aber schon um die Entstehung dieser ziemlich alten Deutung (2. Chr. 3, 1) zu erklären, wird man doch annehmen müssen, dass ein indirekter Hinweis auf die Tenne Araunas, wo auch David den Engel sah, mit הַמְּרִיָּה gegeben werden sollte. Der Elohists hat sicher nicht הַמְּרִיָּה geschrieben, er muss v. 2 einen Landesnamen genannt haben, denn er will nicht den bestimmten Punkt angeben, den Gott vielmehr näherer Bestimmung vorbehält, sondern die allgemeine Sphäre zur vorläufigen Orientierung Abrahams — es muss also auch eine bekannte Gegend gewesen sein, vielleicht אֶרֶץ הַמְּרִיָּה, wo Sichem lag¹). Die Lesung הַמְּרִיָּה machte vor 410 allem das Nomen proprium unkenntlich und gestattete eine auf v. 14 יהוה יראה bezügliche appellative Auffassung des Wortes, welche die Deutung auf Jerusalem zwar nicht forderte, aber offen hielt. Die Rücksicht auf diese Etymologie von Moria scheint auch der Grund sein, warum der Bearbeiter den Gottesnamen in v. 11—13 beharrlich in Jahve corrigirte.

Spuren dieser selben überarbeitenden Hand lassen sich nun auch in J erkennen; insbesondere lässt es sich wahrscheinlich machen, dass in Kap. 16 und 26, 13ss. Zusätze angebracht sind in der Absicht, diese Erzählungen mit den Parallelen aus E (Kap. 21) einigermaßen verträglich zu machen. In Kap. 16 rühren v. 8—10 vom Jehovisten her. Der 10. Vers ist von Einem

¹ Die Korrektur הַמְּרִיָּה würde sich schon deshalb in einer ganz verkehrten Richtung bewegen, weil kein Ort, sondern ein Land hier angegeben werden soll.

geschrieben, der den Vers 11 bereits kannte; diese Ordnung ist ganz unnatürlich und schwerlich aus der ursprünglichen Conception entsprungen. Der 9. Vers giebt der Magd den Rat: *הרעני*, dagegen v. 11 heisst es: Jahve hat auf dein *עני* gehört, d. h. er will dich davon befreien. Nach v. 8—10 soll Hagar zu Hause gehn, also auch dort gebären und ihr Kind aufziehen; aber v. 11. 12 gehn von der Anschauung aus, dass Ismael in der Wüste und fern von Abraham aufwächst. Es wäre doch der Mühe wert gewesen zu berichten, dass Hagar, dem Befehl v. 8—10 folgend, wirklich zu ihrer Herrin zurückgekehrt sei — das geschieht indes v. 11ss. keineswegs. Dazu erwäge man die stilistische Form: und er sprach, v. 8, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, v. 9, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, v. 10, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, v. 11. So hat der Jahvist, der beste Erzähler in der ganzen Bibel, nicht geschrieben. Ich glaube also: nach J blieb Hagar in der Wüste und genas bei dem Brunnen Lachai Roi eines Knaben, des Wüstensohnes Ismael. Den Schluss machte vielleicht 25; 18 „und er wohnte von Havila (im O.) bis nach Sur (im W.)“¹⁾. Die Verse 16, 8—10 aber sind vom Jehovisten eingesetzt, um die späterhin aus E zu erzählende Austreibung Isaels aus dem Vaterhause (21, 9ss.) zu ermöglichen. — In Kap. 26 zeigt sich Rücksichtnahme auf die elohistische Parallele 21, 22ss. in v. 18 und v. 15. Beide Verse unterbrechen
 411 den originalen Zusammenhang und widersprechen ihm. Denn 26, 19ss. nennt Isaak die Brunnen zum ersten Male, nach Veranlassungen die sich eben in dem Augenblicke darboten; er gräbt sie also auch zum ersten Male; seine Knechte „entdecken“ das Wasser v. 19. Es steht nicht im Einklange damit, wenn es v. 18 heisst: „Isaak grub die Wasserbrunnen wieder auf, die man in seines Vaters Abraham Tagen gegraben hatte und die die Philister nach Abrahams Tode verschüttet hatten, und er legte ihnen die selben Namen bei, wie sein Vater sie genannt hatte.“ Besonders beim Schluss, der von dem Brunnen bei Beerseba handelt v. 23—33, ist es klar, dass der Erzähler gar keine Ahnung davon hat, dass diese ganze Geschichte sich auch schon an dem selben Orte zwischen Abraham und dem Philisterfürsten abgespielt habe. Auch bemerke man, dass es im Gegensatz zu v. 18 den Geraritern

1) *עד שור אשר על פני מצר* } Dublette.
באכה אשורה על פני }

in v. 19ss. gar nicht einfällt, die Brunnen Isaaks zu verschütten, sondern sie wollen sie selber haben. Nach alle dem ist der 18. Vers ein auf 21, 22s. bezugnehmender harmonistischer Einsatz, der auf eine ziemlich kindliche Weise die Brunnen Abrahams durch Zuschütten aus der Welt schaffen will, damit sie Isaak noch einmal graben kann. Mit v. 18 fällt natürlich auch v. 15, dieser Vers scheint noch später eingesetzt zu sein, da v. 18 ihn nicht voraussetzt, sondern seinen Inhalt wiederholt.

Zu diesen Spuren, welche beweisen, dass E und J gemeinschaftlich von dritter Hand zusammengefügt und überarbeitet sind, füge ich ein letztes Beispiel hinzu, wo möglicherweise ein gewisses Ineinander von E und J zu constatiren ist, nämlich Kap. 15. Der Zusammenhang dieses Kapitels ist brüchig und zwar lässt sich eine Hauptfuge wahrnehmen zwischen v. 1—6 und v. 7—21. In v. 1—6 ist es Nacht — vgl. die Sterne v. 5, das Gesicht v. 1, wenn auch die Form des Traumes sich wenig fühlbar macht; dagegen ist es v. 7ss. zuerst Tag, dann wird es dunkel v. 12 und endlich tritt die Nacht ein v. 17. Während man bei v. 1—6 zur Not noch die Form der Vision (v. 1) festhalten kann, ist das v. 7—21 völlig unmöglich. Damit hängt ein Unterschied der Offenbarungsweise zusammen, v. 1—6 ist sie ziemlich vermittelt, v. 16. 18 von handgreiflicher Unmittelbarkeit. Am stärksten fällt die Discrepanz auf beim Übergange v. 6: v. 7. 8. Nachdem in v. 6 Abrahams Glaube belobt und ihm hoch angerechnet worden ist, lässt er sich v. 8, auf eine weitere Verheissung Gottes, also vernehmen: „Woran soll ich das merken, dass ich das Land in Besitz nehmen werde?“ Dabei ist auch auf den verschiedenen Gebrauch von *ירש* v. 7s. und v. 3s. Gewicht zu legen. Es scheint, ⁴¹² dass in v. 1—6 ein durch den Jehovisten überarbeitetes Stück von E vorliege. Dafür spricht negativ, dass der Jahvist, Kap. 24, den Namen des Eliezer nicht kennt, so wenig wie den der Amme Rebekkas, den gleichfalls der Elohist nennt; positiv, dass die Offenbarung durch ein Nachtgesicht geschieht und dass die Übergangsformel *אחר הדברים האלה* gebraucht wird. Weitergehend könnte man versuchen, v. 7—21 für J in Anspruch zu nehmen. Jedoch ist das nur mit starken Einschränkungen möglich. V. 7 müsste stark überarbeitet sein, *אני* und Ur Kasdim sind nicht jahvistisch. V. 13—16 ist eine Art Incubation, die auf alle Fälle dem ursprünglichen Zusammenhang fremd ist. Es ist eine Clausel, die

eigentlich nur nach v. 17. 18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheissung des Landes Kanaan antecipirt. Zunächst muss doch, auch nach v. 8, das Versprechen selbst gewährleistet werden, darnach versteht sich erst der Zusatz, dass es aber nicht sehr bald, sondern erst nach langer Zeit in Erfüllung gehn werde, wenn nämlich die Schuld der gegenwärtigen Bewohner des Landes reif sei. Die Ansieger haben denn auch gewöhnlich den Sinn der Worte v. 13 bis 16 gar nicht recht verstanden und nicht gemerkt, dass hier eine Einschränkung zu v. 17s. gegeben werden solle. Zusatz wird ebenfalls v. 19—21 sein, aber gleichgiltiger und unschuldiger Natur. Was übrig bleibt, könnte dem Jahvisten angehören (vgl. 15, 18 mit 24, 7) und würde sich in diesem Fall an 13, 18 anschliessen¹⁾. Nachdem Abraham in Hebron das Ziel seiner Wanderschaft erreicht und dort einen Altar gebaut hat, würde ganz passend diese Hauptstätte durch eine göttliche Erscheinung eingeweiht werden, die ihm den einstigen Besitz des ganzen heiligen Landes, in dem er eben festen Fuss gefasst hat, gewährleistet. Diese Verheissung würde zugleich die in Kap. 16. 18s. nachfolgende bedingen und veranlassen, so dass 15, 7ss. auch nach der Seite hin ausgezeichneten Anschluss in J hätte. Mit völliger Zuversicht würde ich die beiden Hälften von Kap. 15 an E und J verteilen, wenn ich in der überarbeitenden Hand den Jehovisten erkennen könnte. Aber v. 13—16 und v. 7 verrät in Sprachgebrauch (שיבה טובה רבוש) und Vorstellung (Ur Kasdim) Verwandtschaft mit dem Vierbundesbuch.

- 413 3. In der Hauptsache ist JE eine Composition aus diesen beiden parallelen Geschichtsbüchern. Dabei ist J zu Grunde gelegt und aus E das mitgeteilt, was sich in J entweder überhaupt nicht oder nicht so fand. Die Stücke Kap. 20—22, die zum grossen Teile in J wiederkehren, verdanken ihre vollständige Aufnahme hauptsächlich dem Umstande, dass sie in E von Abraham statt wie in J von Isaak erzählt wurden — zum Glück für uns, denn namentlich aus diesen Erzählungen ersehen wir, wie ungemein ähnlich die beiden Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Mit diesen beiden einfachen Factoren kommt man aber auch hier nicht zur

¹⁾ Nur der tiefe Schlaf v. 12 passt nicht zu v. 17. 18, aber auch nicht einmal recht zu v. 12b, dagegen wol zu v. 13—16. Übrigens spricht für J auch die genaue Angabe der Tageszeit, die eins der charakteristischen Merkmale ist.

Erklärung von JE aus; man muss auch hier jenen Trieb der Wucherung zu Hilfe nehmen, vermöge dessen der Stamm, oder besser ein Stamm, in verschiedenen Phasen einzelne neue Schösse trieb. Ich werde dies zu erweisen suchen, indem ich die einzelnen Kap. von Gen. 12 an der Reihe nach durchgehe. Dabei werde ich zugleich Anlass nehmen, auf Lücken des Zusammenhanges in JE aufmerksam zu machen, die sich am Schlusse des Abschnittes fühlbar machen.

In Kap. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Ägypten, v. 10—20, ein späterer Einsatz. Ich schliesse das zunächst daraus, dass die Bezugnahme darauf in 26, 1—5 nicht vom Jahvisten selbst herrührt, sondern wie auch z. B. Delitzsch anerkennt, dort von späterer Hand nachgetragen ist. Es folgt aber auch aus inneren Gründen. In 12, 10—20 ist Abraham allein, im Zusammenhang des Jahvisten aber ist Lot noch bei ihm. Schon in alter Zeit ist diese Unebenheit empfunden worden, und ein grosser Teil der griechischen Bibelhandschriften setzt darum v. 20 die Worte zu: καὶ Ἀβρὰμ μετ' αὐτοῦ. Wichtiger ist Folgendes. Wie vor 12, 10—20, so befinden wir uns auch hinterher in Kap. 13 in Bethel, und dort in Bethel trennen sich Abraham und Lot. Hätte 12, 10—20 ursprünglich hier gestanden, so wäre gar kein Grund gewesen, den Abraham statt nach seinem dauernden Aufenthaltsorte in Hebron wieder nach Bethel zurückwandern zu lassen; die Trennung von Lot konnte eben so gut hier wie dort vor sich gehn. Bloss um Anschluss an die Erzählung des Jahvisten zu erreichen, der zwischen 12, 8 und 13, 4 den Schauplatz nicht verändert, muss Abraham wieder zurück nach Bethel und sich dort von seinem Bruder scheiden. In 13, 4 sind wir genau so weit wie in 12, 8, und selbst die Worte von 12, 8 werden 13, 4 wiederholt. Der Jahvist liess Abraham gradeswegs über Sichem und Bethel nach Hebron wandern, er hatte auch in diesem Fall keine Dublette, sondern erzählte die 414 Gefährdung der Stammutter nur einmal und zwar von Isaaks Weib, Kap. 26. In den Versen 12, 9. 13, 1. 3. 4 ist die Naht zu erkennen, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde.

Gründe, die, von einer allgemeinen Anschauung hergenommen, Wenige überzeugen werden, bewegen mich, auch 13, 14—17 für einen späteren Nachtrag anzusehen. Es ist durchaus nicht Sitte des echten Jahvisten, Gott so ohne weiteres zu den Erzvätern reden zu lassen, er erzählt stets bestimmt eine Theophanie an einem genau angegebenen Orte, der aber durch die Erscheinung dann für

alle Zeiten geheiligt wird. Dagegen haben wir ein Analogon zu 13, 14—17 in 22, 15—18 von der Hand des Jehovisten, der solche Reden Gottes aus dem Stegreif einstreut und dabei alles Gewicht auf den Inhalt legt, ohne die Form und den Ort der Erscheinung besonders hervorzuheben. Ferner hegt der Jahvist gar nicht die Vorstellung, dass Abraham halb nomadisch das heilige Land durchwandert; er lässt ihn vielmehr auf dem nächsten Wege über Sichem und Bethel nach Hebron gelangen. In Hebron bleibt er bis an seinen Tod, dort wohnt er Kap. 16 und Kap. 18s., dort wohnt er auch Kap. 24 — erst Isaak verlegt 24, 62. 25, 11b seinen Sitz nach dem Negeb. Nur wenn man den Jahvisten mit dem Elohisten combinirt, der Beerseba an Stelle Hebrons setzt, erscheint Abrahams Wohnort schwankend; man wird es also 13, 14—17 mit dem Zusammenarbeiter von J und E zu tun haben, der wol 12, 10—20 gleichfalls schon vor Augen hatte. Vielleicht ist endlich noch darauf aufmerksam zu machen, dass man von Bethel aus wol die Aussicht auf die Jordansauwe hat 13, 10, aber kein Panorama über das ganze Land v. 14—17.

Kapitel 14 steht zwar ohne Frage nach 13, 18 und vor Kap. 15—19 an seinem notwendigen Platze und kann nirgend anders eingeordnet werden. Aber im Zusammenhang einer fortlaufenden Quelle steht es nicht, es gehört weder zu Q noch zu J oder zu E. Mit E hat man es wol in Verbindung bringen wollen, aber gerade für diese Quelle ist Abraham am wenigsten Kriegermann, vielmehr „Muslim“ (Kap. 22. 15, 6) und Prophet (Kap. 20). Auch steht dem Elohisten die Verherrlichung Jerusalems 14 17—24 ganz und gar nicht an. Es wird freilich trotz Ps. 76, 3 und trotzdem dass das עמק שיה v. 17 in der Nähe Jerusalems lag (2. Sam. 18, 18), behauptet, Salem sei nicht Jerusalem, sondern ein beliebiger obscurer Ort. Aber die
 415 Zehntenabgabe Abrahams an Salem ist doch gewiss analog zu beurteilen, wie die Zehntenabgabe Jakobs an Bethel; wie Jakob dort den an den Reichstempel von Bethel steuernden Israeliten das Vorbild giebt, so Abraham hier den an das salomonische Heiligtum steuernden Judäern. Melchisedek, der Vorgänger Adonisedeks Jos. 10, 1, ist König und Priester des höchsten Gottes zu Jerusalem; wo nicht, so hat das Zehnten Abrahams überhaupt keinen Sinn. Da nun aber der Elohist, wie vorläufig als anerkannt gelten mag, kein Judäer ist, so wird ihm, wie gesagt, der Bericht nicht zuzutrauen sein, dass der älteste Erzvater dem judäischen Centralheiligtum die heiligen Abgaben entrichtet habe. Allem Anschein

nach ist Kap. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden. Denn auch dem Jehovisten, dem Verarbeiter von J und E, kann es nicht zugewiesen werden, weil dieser seine Ergänzungen immer recht fest mit dem Zusammenhang verkittet und sich ausserdem von der Anschauungsweise seiner Quellen niemals weit entfernt. Dazu kommt, dass das fragliche Stück einige Bekanntheit mit der Sprache von Q verrät, vgl. רבוש und נפש v. 21. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es darum für sich, dass der Endredactor der Genesis, der JE und Q zusammenfügte, diese nach vorn und hinten verbindungslose Erzählung aufgenommen habe, auf die man das von Melchisedek gesagte Wort: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος mit gleichem Recht anwenden kann.

Über Kap. 15 und 16 ist bereits gehandelt, über Kap. 17 nichts zu bemerken. In Kap. 18 und 19 lassen sich wiederum Spuren einer vermehrten Ausgabe von J entdecken. Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18, 22a und 18, 33b an einander schlossen, in folgender Weise: „und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort“. Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge. Nach v. 22a gehn die Männer fort nach Sodom, die Männer, die nach v. 2. 3 Jahve selbst sind, unter denen er mindestens inbegriffen ist. Nach v. 22b. 23ss. aber ist Jahve doch nicht fortgegangen, während hinwiederum andererseits gar nicht ausdrücklich gesagt worden, er sei dageblieben — was doch der Mühe wert war, zu bemerken. In 19, 1ss. wird allerdings von den zwei Engeln geredet, die nach Sodom gekommen seien, es ist also die Meinung, Gott selbst sei zurückgeblieben. Aber diese beiden Engel stimmen sehr wenig zum Ganzen. Vielleicht kennt der Jahvist überhaupt keine pluralischen מלאכים, jedenfalls aber steht der Artunterschied 416 Jahve selbst, zwei Engel in auffallendem Kontrast zu der ununterschiedenen Verschwommenheit, in welcher das Verhältnis der Männer (sic) zu Jahve nicht bloss 18, 1ss., sondern auch 19, 17ss. erscheint. Und was das Wichtigste ist, so sagt nicht bloss 18, 21 Jahve: ich will hinab nach Sodom, sondern offenbar ist er auch 19, 17ss. wirklich selbst mit unter „den Männern“, obwol sein nachträgliches Hinzukommen zu den zwei Engeln von 19, 1 nirgend berichtet wird. Die Worte 19, 21 kann nur Jahve sagen, in dem Gespräch 19, 17ss. tritt eben so wie in dem 18, 1ss. stets wieder eine singularische Hauptperson als allein redend und allein an-

geredet aus dem scheinbaren Plural der Männer hervor. Aus allem folgt, dass die beiden Engel in Kap. 19 später eingetragen sind, und da sich kein anderer Grund hiezu denken lässt, als die nach 18, 22b—33a zu machenden Voraussetzungen, so folgt weiter, dass die Voraussetzungen dieses Stückes dem echten Zusammenhang widersprechen, dasselbe also die Zutat einer späteren Hand ist. Man bemerke, dass Jahve den Beschluss, die sündigen Städte zu verderben, der 18, 23ss. bereits als gefasst gilt und den Anlass der Verhandlung bildet, in 18, 20s. überhaupt gar noch nicht ausgesprochen, sondern nur gesagt hat: „es ist ein Gerücht über Sodom und Gomorrha, dass ihre Sünde gross, dass sie sehr schwer sei¹⁾“; ich will doch hinabgehn und sehen, ob sie wirklich, wie das Gerücht, das zu mir gelangt ist, sagt, ganz so getan haben, oder erkennen ob es nicht so ist“ — so vorsichtig und unanstössig wie möglich. Ich wage auch darauf hinzuweisen, dass der sonst überall in Kap. 18. 19 herrschende sehr naive Verkehr der Erzväter mit Gott in 18, 22—33 plötzlich aufhört; während Abraham 18, 8 dem Jahve ein Kalb schlachtet und ihm Käse und Milch vorsetzt, fühlt er 18, 23ss. mit einem Mal den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer: ach siehe, ich habe mich unterwunden mit Jahve zu reden, wiewol ich Staub und Asche bin.

Ist das fragliche Stück ein Einsatz, so lässt sich ein Motiv dafür leicht finden. Es ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoss daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben. Bekanntlich beherrschte diese Stimmung das jüdische Volk in der Zeit, als Jeremias 417 und Ezechiel weissagten und das Buch Iob entstand — aus dieser Zeit scheint somit 18, 22b—33a zu stammen. Vergl. Hier. 5, 1.

Es scheint, dass der Text des Jahvisten in Kap. 18. 19 noch durch einzelne kleinere Eingriffe alterirt worden sei, z. B. ist 19, 23—26 schwerlich im Fluss der ursprünglichen Conception so geschrieben. Die Verse 18, 17—19 weisen in וַיִּרְאוּ אֶת־יְהוָה und וַיִּפְחַדוּ מִלְּפָנָיו verdächtigen Sprachgebrauch auf und sind im Inhalt verwandt mit 13, 14—17. 22, 15—18; vor dem neuen Ansatz 18, 20 entbehrt man sie nicht. Dagegen hat man keinen Grund, das Stück 19, 30—38 dem Jahvisten abzusprechen. Er kann doch unmöglich

¹⁾ Streich das וְהָיָה vor וְהָיָה, sprich v. 21 כִּלְהָ

den Lot in Zoar lassen; die Flucht nach Zoar ist ja nur eine Digression, die erklären soll, wie es komme, dass jene kleine Landzunge, die eigentlich auch zum Gebiet der Hapheka gehört, vom Untergange ausgenommen sei; das Endziel für Lot ist notwendigerweise das Gebirge Moab 19, 30. Ferner würden die Töchter Lots nicht so viel vorher erwähnt sein, wenn hinterdrein nichts von ihnen zu erzählen gewesen wäre; und auch der Tod des Weibes bereitet die Geschichte 19, 30ss vor. Moralische Bedenken sind keine kritischen.

Demnächst folgen die elohistischen Stücke Kap. 20—22. Zu E rechne ich auch das Verzeichnis der Nahoriden 22, 20—24. Von Q wird es durch Vorstellung (Kemuel, Vater Arams) und Sprache (לֵל) ausgeschlossen; wenn nicht bestimmt zu E, gehört es doch jedenfalls zu JE, als Vorbereitung für Isaaks Heirat mit der Rebekka Kap. 24. Im Folgenden ist der Zusammenhang von JE durch R mehrfach unterbrochen und verrenkt. Da Kap. 24 Saras Tod zum notwendigen Motiv hat, so muss JE jedenfalls eine Erzählung darüber enthalten haben, die gegenwärtig durch Q Kap. 23 verdrängt ist. Darnach wird 25, 1—6 gefolgt sein, ein Stück, das so wenig wie 22, 20—24 aus Q stammen kann, sowol wegen Seba und Dedan, als auch wegen לֵל¹⁾. Es scheint, dass 24, 36 auf 25, 5s. zurückblickt. An 25, 5 schloss sich möglicherweise 25, 11b, vielleicht aber auch an 24, 67. Hinter 25, 1—6 hat Kap. 24 in JE seine richtige Stelle. Hier vermisst man die Nachricht von Abrahams Tode. Natürlich hat JE sie enthalten, natürlich aber musste R sie streichen, wenn er sie aus Q geben wollte. Es fragt sich nur: wo stand die betreffende Angabe in JE? Ohne Zweifel in 418 Kap. 24. Der Knecht verlässt Abraham offenbar auf dem Totenbette, er kommt zurück und von Abraham ist keine Rede mehr. Er muss inzwischen gestorben und dies auch dem Leser irgendwo mitgeteilt sein, am besten hinter v. 62, um zu motiviren, dass der Knecht nicht zu seinem Auftraggeber zurückkehrt, sondern direkt zu Isaak geht, nicht nach Hebron, sondern nach Lachai Roi. Die Angabe v. 62 hätte kaum einen Sinn, wenn Isaak an seines Vaters Ort geblieben wäre, wenn damit nicht eine Verlegung

¹⁾ Dass Abraham nach Saras Tode (?) noch eine Frau nimmt, ist in JE durchaus nicht weniger auffallend als in Q. Ursprünglich freilich ist Ketura wol nur eine andere Version der mündlichen Überlieferung für Hagar. — Über 25, 18 s. vgl. p. 20.

seines Wohnsitzes nach dem Tode Abrahams ausgedrückt sein sollte, die in des Knechtes Abwesenheit erfolgt ist. Vielleicht darf man zu behaupten wagen, dass אִמו v. 67 eine Korrektur des R für ursprüngliches אֲבִי ist. Das ist klar: stand אֲבִי da, so war R, der den Tod Abrahams erst 25, 8 aus Q erzählen wollte, gezwungen, es wegzuschaffen. Dass aber in der Tat in 24, 67 eine spätere Hand bestrebt gewesen ist, Isaaks Mutter Sara einzuschmuggeln, folgt evident aus הָאֵהָלָה שָׂרָה אִמו. Die Form הָאֵהָלָה verträgt keinen Genitiv hinter sich, שָׂרָה אִמו ist hier jedenfalls nachgetragen. Dies giebt aber zugleich eine Präjudiz gegen אִמו am Schluss ab. Auf Kap. 24 ist nach der ursprünglichen Ordnung von JE Kap. 26 (excl. 34s. aus Q) gefolgt. Denn die Geschichte 26, 1—11, wo Isaak sein Weib für seine Schwester ausgiebt, wird gradezu absurd, wenn Rebekka bereits Mutter zweier Söhne ist und noch dazu erwachsener Männer; sie ist nur vor 25, 19—34 verständlich. Weist man ihr und ihrer Fortsetzung bis 26, 33 diesen Platz an, so fällt auch Licht auf die „Befragung Jahves“ 25, 22s. Dann ist nämlich eben vorher (26, 23—33) die durch eine Theophanie veranlasste Stiftung des Heiligtums von Beerseba durch Isaak erzählt; nun können die Leser, für die der Erzähler schreibt, die häufig genug selbst in Beerseba das Orakel befragt haben werden, wissen, wo Rebekka den göttlichen Bescheid holte. Andererseits tritt auch Kap. 27 in die ihm angemessene Verbindung, es ist die unmittelbare Fortsetzung von 25, 19—34 und hat mit dem jetzt zunächst vorhergehenden Stück gar nichts zu tun. Auf diese Weise an den richtigen Ort versetzt¹⁾ bildet Kap. 26 den wahren Abschluss des Lebens Isaaks in JE, von nun ab treten seine Söhne an seine Stelle. Was die Herkunft der Bestandteile 419 in JE betrifft, so stammt Kap. 24 und Kap. 26²⁾, anerkannter-massen aus J. Das Verzeichnis 22, 20—24 wird man wegen der Übergangsformel 22, 20 wol zu E zu rechnen haben, über 25, 1—6 lässt sich nichts entscheiden.

Fassen wir am Ende noch einmal zusammen, was die Unter-

¹⁾ R war gezwungen, Kap. 26 umzustellen, weil er die Angaben aus Q 25, 19 s. 26 an der Spitze des Abschnitts Isaak mitteilen und diesen die entsprechenden Notizen aus JE an die Seite setzen musste.

²⁾ Über 26, 2—5 und מִלְּבַד הָרָה הָרָה v. 1 s. oben p. 23, über v. 15 und v. 18 p. 20. Wie man trotz Kap. 21 hier Bestandteile aus E vermuten kann, ist nicht recht begreiflich.

suchung des zweiten Abschnitts der Genesis gelehrt hat, so ist das Ergebnis entsprechend dem für Kap. 1—11 gefundenen, aber nicht genau das selbe. Denn man hat gar keine positiven Gründe, irgend ein Stück von Kap. 1—11 aus E herzuleiten. Obwol JE auch dort noch anderweitige Bestandteile neben J enthält, so ist doch E in keinem derselben zu erkennen, sondern tritt erst seit der Geschichte Abrahams als neuer und von da ab ununterbrochener Zufluss ein. Dieser Unterschied hebt indessen die wesentliche Gleichartigkeit von JE in den beiden Abschnitten nicht auf. Namentlich hat auch in Gen. 12ss. noch, wie wir gesehen haben, der Wucherungstrieb gewaltet und allerlei Neubildungen angesetzt. Einer dieser Zusätze (Kap. 14) kann freilich erst in die letzte Ausgabe der Genesis hineingeraten sein, die meisten werden jedoch vom Jehovisten herkommen, der J und E zu JE verwob. Ein Nachtrag ist sogar wol schon in J eingesetzt, ehe diese Quelle mit E verwoben wurde, nämlich 12, 10ss. Denn warum nimmt der Interpolator von 26, 2—5 nicht auf das näher liegende und sehr viel stärkere Analogon Kap. 20 Bezug, sondern auf Kap. 12, 10ss? Es kann kaum einen anderen Grund dafür geben, als weil er zwar wol schon 12, 10ss, aber noch nicht Kap. 20 mit J verbunden vorfand. Es scheint darnach, dass ehe E in extenso aufgenommen wurde, eine oder die andere Geschichte aus dieser Quelle oder aus der ihr entsprechenden Volkstradition einzeln ihren Weg in eine Ausgabe von J fand, und dass 12, 10ss. hiervon ein Beispiel ist. Nicht unmöglich ist es, dass auch E dem Jehovisten nicht mehr in der primären Ausgabe vorgelegen hat, z. B. scheint Kap. 20 Spuren von Überarbeitung zu tragen, die gleichwol dem Verf. von v. 18 bereits bekannt waren.

Dass JE gegenüber Q eine Einheit bildet, und dass der Jehovist von dem letzten Redaktor der Genesis, der die Compilation des Jehovisten mit dem Vierbundesbuche vereinigte, zu unterscheiden ist, habe ich zwar nicht direkt, aber indirekt, wie mich dünkt, 420 hinlänglich gezeigt. Der strikte Beweis wird im nächsten Abschnitte geliefert werden.

Jakob und Esau. Gen. 27—36.

Unter diesem Titel fasse ich die folgenden Erzählungen bis Kap. 36 und 38 zusammen, zerlege aber das Ganze in fünf Abschnitte, die ich einzeln auf ihre literarische Beschaffenheit untersuche:

1. Jakobs Jugend im Elternhause 25, 19—28, 22; excl. 26, 1—33. Der skelettartige Bericht von Q ist folgendermassen auszuschneiden: 25, 19. 20 . . . v. 26c. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. Zwischen 25, 19 und v. 20 hat Q möglicherweise die Heirat Isaaks mit Rebekka erzählt, zwischen 25, 20 und v. 26c jedenfalls die Geburt der Söhne, nach 20jähriger Unfruchtbarkeit der Mutter.

Die beiden Fäden, aus denen JE zusammengewirkt ist, reissen hier nicht ab, sondern setzen sich fort, aber in so enger Verschlingung, dass an eine reinliche Sonderung durchweg nicht zu denken ist. Am besten gelingt die Scheidung in 28, 10—22. Im Ganzen heisst Gott hier Elohim, nur in v. 13—16 Jahve. Dadurch aufmerksam gemacht hat bereits Hupfeld erkannt, dass v. 13—16 auch sachlich den Zusammenhang des Elohisten unterbrechen. Wozu sind Engel und Leiter überhaupt da, wenn, wie es v. 13 heisst, Jahve עליון steht und direkt zu Jakob spricht? Die Engel sollen doch nicht bloss tanzen, sondern die Offenbarung vermitteln — das tun sie aber v. 13—16 eben nicht. Lässt man die Verse aus und verbindet v. 12 mit v. 17, so gewinnen Leiter und Engel auf der Stelle eine Bedeutung und zwar eine höchst originelle. „Ihn träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich¹⁾ und sprach: wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts anderes als ein Haus Gottes und dies ist das Tor des Himmels.“ Nicht eine hinzukommende inhaltliche Offenbarung, sondern die Leiter selbst ist jetzt das Wichtige. Sie steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur; Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf- und niedersteigen, um den an diesem Tore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Himmel und Erde zu vermitteln. Hingegen ist v. 13—16 von einer einzelnen Theophanie bestimmten Inhalts die Rede, wodurch der heilige Ort ein für allemal eingeweiht wird, vgl. 12, 7. 26, 24ss. Jos. 5, 13—15. 2. Sam. 24, 16—18. Das עליון v. 13 bezieht sich auf Jakob, wie die Sprache rät, denn auf der Leiter müsste על ראשי heissen, und wie der Sinn fordert, denn im Himmel oben auf der Leiter stehend müsste Jahve laut rufen, wie es sonst beim

¹⁾ ויִקַּץ hat man auch für E zu ergänzen, es konnte nicht zweimal gegeben werden.

Elohisten auch geschieht 21, 17. 22, 11. Es unterscheidet den Jahvisten, dass er Gott nicht vom Himmel aus und durch allerhand Vermittlungen mit den Menschen verkehren, sondern ihn direkt zur Erde herniederfahren lässt. Ein sprachliches Kennzeichen: **עַר אֱשֶׁר אֵם** v. 15 vgl. mit **עַר אֵם** 24, 19. Das J auch hier durchaus selbständig erzählt, nicht etwa E ergänzt, sondern von dritter Hand damit zusammengearbeitet ist, brauche ich wol kaum zu zeigen; gegen Nöldekes Annahme sprechen in der Tat ganz die gleichen Gründe, welche die Tuchsche Ergänzungshypothese unmöglich machen. Aber ich will auf ein paar formelle Unterschiede des Jahvisten 28, 13—16 und des Jehovisten aufmerksam machen. Der Jehovist zählt die Himmelsgegenden 13, 14 in folgender Ordnung auf: Norden Süden Osten Westen, der Jahvist 28, 14: Westen Osten Norden Süden. Zum Subjekt von **נִבְרָכוּ** macht der Jehovist **כָּל גֵּי הָאָרֶץ** 22, 18. 18, 18, der Jahvist **כָּל מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶמָה** 28, 14. 12, 3: vielleicht ein nicht bloss formeller, sondern ein höchst bedeutender sachlicher Unterschied. Der Jehovist scheint ferner zu verstehn: durch Israel (den Samen Abrahams) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden¹⁾, während der Jahvist meint: mit Abraham sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. Man muss allerdings dann annehmen, dass **וּבִזְרַעְךָ** 28, 14 eine jehovistische Zutat sei, aber diese Annahme hat nichts Schwieriges. Denn einerseits wird auf alle Fälle der, welcher J und E hier zusammensetzte, auch von seinem Eigenen etwas daran gegeben haben, und andererseits macht wirklich **וּבִזְרַעְךָ** 28, 14 an dieser Stelle ganz den Eindruck des Nachtrags.

Es scheint, dass auch in v. 17—22 E nicht ganz rein vorliegt. V. 19 ist im Vergleich zu v. 22 eine Dublette, und da v. 22 jedenfalls elohistisch ist, so stammt v. 19 wol aus anderer 422 Quelle, und zwar ist v. 19a aus J, dagegen v. 19b Glosse, vielleicht des Jehovisten. Ohne Zweifel hat endlich der Jehovist in v. 21 die Worte **יְהוָה לִי לֵאלֹהִים** eingeschoben, der ursprüngliche Text von E lautet: „wenn . . . ich wolhehalten in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden.“ Er bestimmt durch das Mal vorläufig die Stelle, wo später das Haus errichtet werden soll.

¹⁾ Nach Analogie von 22, 18 wird man auch 18, 18 das **בְּנֵי** nicht auf Abraham, sondern auf **גֵּי עֲצֻמֹת** beziehen und dann jedenfalls das Verbum passivisch nehmen müssen.

Wir haben also in 28, 10—22 ein fast vollständiges Stück aus E, zugleich ein grosses Fragment aus J, welches beweist, dass J die selbe Erzählung enthalten hat und zwar an der selben Stelle, vgl. v. 15 mit v. 20s. Von hier aber folgt durch Rückschluss, dass sowol E wie J auch die Veranlassung der Flucht Jakobs berichtet haben, ohne die sie selbst ja unmotivirt und unverständlich wäre. In beiden Quellen muss notwendiger Weise eine Geschichte wie Kap. 27 gestanden haben, auch wegen Kap. 32. Freilich ist es darum nicht nötig, dass der Jehovist Teile von beiden aufgenommen und in Kap. 27 mitgeteilt habe; wegen der grossen Ähnlichkeit von E und J kann denkbarer Weise eine Prämisse für J aus E und für E aus J gegeben werden. Aber es finden sich in der Tat Spuren eines doppelten Fadens in Kap. 27, die sich nur deshalb schwer erkennen lassen, weil der Gottesname sehr selten vorkommt und so das Hauptkriterium mangelt. V. 44s.: „bis dass der Grimm deines Bruders sich wendet, bis der Zorn deines Bruders sich von dir wendet“ ist unmöglich weder Glosse noch Erweiterung eines Bearbeiters, sondern Dublette. Eine grössere liegt v. 33—38 vor und zwar nach den Worten und Isaak bekam einen grossen Schrecken.

v. 33. 34.

und sprach: wer ist denn der, der das Wildpret gejagt und es mir gebracht hat, und ich ass von allem, ehe du kamst, und segnete ihn auch? Und es geschah da Esau die Worte seines Vaters hörte, weinte er laut und
423 bitterlich und sprach: segne auch mich mein Vater.

v. 36—38.

und sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen. Da sprach Esau: hat man ihn doch Jakob genannt, und er hat mich nun zweimal betrogen! meine Erstgeburt hat er genommen und nun auch meinen Segen. Und er sprach: hast du mir nicht einen Segen vorbehalten? Und Isaak sprach: siehe ich habe ihn dir zum Herrn gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben und ihn mit Korn und Wein gestärkt — was soll ich dir tun, mein Sohn? Und Esau sprach zu seinem Vater: hast du denn nur einen Segen? segne auch mich mein Vater! Und er hub seine Stimme auf und weinte.

Wer diese beiden Stellen aufmerksam vergleicht, wird finden,

dass sie nicht hinter einander, sondern neben einander gehören. Insonderheit ist v. 35 und 36 nicht ein Schritt vorwärts über v. 34 hinaus, sondern ein Schritt rückwärts hinter v. 34 zurück; v. 34 steht mit v. 38 auf gleicher Stufe. Unverändert hat der Jehovist allerdings den zwiefachen Text hier nicht mitgeteilt, sondern zwischen v. 33 und v. 34 etwas ausgelassen, was er vollständiger aus der andern Quelle geben wollte. Einiges mag er auch von dem Seinen hinzugefügt haben.

In v. 20—30 ist zwar eine reinliche Scheidung der zwei zu vermutenden Quellen nicht durchzuführen, aber es lässt sich auch hier die Brüchigkeit des Zusammenhangs aufzeigen. Man ist nämlich v. 23 schon ebenso weit wie v. 27a (vgl. das וַיִּבְרַח as Schlussresultat¹⁾ hier wie dort), während v. 24 keineswegs da fortfährt wo v. 23 aufgehört hat, sondern hinter v. 21 zurückspringt. „Ein ungeübter Erzähler kann wol falsch anlegen, einzelnen Teilen eine unrechte Stelle anweisen, er kann das was vorausgehn sollte nachbringen, er kann Nebenumstände weitläufig und mit einem grossen Aufwand von Worten erzählen und Hauptsachen nur beiläufig erwähnen und nur anwinken, er kann Kleinigkeiten als wichtig und wichtige Dinge als unbedeutend darstellen, aber den Leser, wenn er ihn ein Stück vorwärts geführt hat, wieder rückwärts führen, wieder an den ersten Standpunkt stellen und von neuem ausgehn lassen — dies kann auch der unwissendste und ungeübteste nicht.“ Um das Verhältnis von 27, 23 zu 27, 27a näher zu erkennen, beachte man, dass nach 27, 23 v. 21s. Isaak den Jakob betastet und sich durch die mit Fell überzogenen Arme trügen lässt, dagegen 27, 27a v. 26 ihn küsst um ihn zu riechen, ⁴²⁴ und durch den Duft der Kleider getäuscht wird. Endlich ist auf v. 30 zu verweisen:

Und es geschah, da Isaak
vollendet hatte zu segnen den
Jakob

Und es geschah, da Jakob
kaum von Isaak fortgegangen
war

kam Esau heim von der Jagd.

Es hat keinen Wert die Sache weiter zu verfolgen. Das Dass der Zusammensetzung ist klar, das Wie nicht zu ermitteln. Nicht einmal, ob der Zusammenhang vorwiegend aus J und E gegeben

¹⁾ Ewald, Composition der Genesis p. 157.

Wellhausen, Comp. d. Hexateuchs.

wird, lässt sich mit Sicherheit erkennen. Dass auf E nichts führe, ist, auch wenn man von sprachlicher Beobachtung des Einzelnen ausgeht, unrichtig. Es kommen mehrere nicht jahvistische Ausdrücke vor, ausserdem vgl. האלהים 27, 36 (יהוה v. 20. 27) und besonders die Art der Anrede 27, 1: „und er sprach zu ihm: mein Sohn! und er sprach zu ihm: hier bin ich! und er sprach zu ihm so und so“, wovon sich in J kein Beispiel findet, wol aber in E 22, 2. 7. 11. 31, 11.

Unsere rückwärts schreitende Untersuchung endigt bei der Pericope 25 19—34, welche mit Ausnahme von v. 19s. v. 26c zu JE gehört. Sie kann in zwei Hälften zerlegt werden, die Geburt und das Erwachsen der Zwillinge (bis v. 28), und Esaus Preisgabe der Erstgeburt an Jakob v. 29—34. Man hat geglaubt, diese letztere Geschichte einem anderen Erzähler zuweisen zu müssen als dem, der die Erlistung des Segens in Kap. 27 berichtet; man hat gesagt, Kap. 27 stamme aus J, also 25, 29—34 aus E. Aber wenn dem wirklich so wäre, so käme man doch mit 25, 29—34 als Vorbereitung für 28, 10ss. nicht aus; es müsste nun doch noch auch in E ursprünglich eine Geschichte gefolgt sein, welche wie Kap. 27 den Ausbruch der Feindschaft zwischen den Brüdern enthielt und damit die Flucht Jakobs motivirte. Natürlich liegt die Sache genau eben so, wenn man umgekehrt 25, 29—34 an J und Kap. 27 an E verteilen wollte: ersteres Stück, so wie es geschrieben vorliegt, ist in keinem Falle ein Ersatz, sondern immer nur eine Vorstufe des letzteren, und wenn auch Kap. 27 vielleicht für sich bestehn kann, so hat doch jedenfalls der, welcher Kap. 25 die beginnende Spannung zwischen den Brüdern andeutet, hinterher auch die Entzweiung selber berichtet, ohne welche alles Folgende in der Luft schwebt. Es ist also das Princip unrichtig, dass, wenn Kap. 27 aus einer Quelle stamme, dann 25, 29—34 aus der anderen stammen müsse. Richtig ist nur, dass in der mündlichen
425 Überlieferung die Erlistung der בכרה und die Erlistung der ברכה ursprünglich blossе Varianten gewesen sind.

Mir scheint, dass 25, 30—34 aus J herrühre, wegen אנכי v. 30. 32 und הלעיטני v. 30 vgl. הגמיאני 24, 17. Das Vorangehende wird dem Inhalte nach sowol von J als auch von E vorausgesetzt, ohne dass daraus folgt, dass der Jehovist auch seine beiden Quellen hier reden lässt. Jedenfalls rührt v. 21—23 aus J her, dagegen v. 24s. vielleicht aus E, wenigstens wol nicht aus der Quelle,

die in v. 30 den Namen Edom anders, als es v. 25 (אֶדְמוֹנִי) geschieht, erklärt und ebenso 27, 36 den Namen Jakob mit Rücksicht auf 25, 31—34 anders, als wie er 25, 26 gedeutet wird.

Das Endergebnis ist, dass JE zwar auch in diesem Abschnitt aus J und E bestehen muss, dass aber eine durchgeführte Scheidung unmöglich ist. Positiv ausgedrückt besagt dies, dass J und E fast unauflöslich eng mit einander verbunden sind, zu einem Werke von wirklich beinahe einheitlichem Charakter. Nur wo die verschiedenen Gottesnamen ein auffallendes Kriterium an die Hand geben, gelingt es die doppelte Strömung klarer zu erkennen. Darnach ist es nun aber vollkommen unwidersprechlich — und insofern sind unsere Kapitel besonders lehrreich —, dass J und E in ganz anderer Weise mit einander verbunden sind als mit Q, folglich auch von anderer Hand und in früherer Zeit. Erst ward durch den Jehovisten JE componirt, darnach entstand durch die Zusammenfügung von JE und Q von Seiten eines späteren Redaktors die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt.

2. Jakob bei Laban 29, 1—30, 24. Eine Nachricht über Jakobs Doppelehe und Kindersegen in Mesopotamien wird zwar auch in Q gestanden haben, ist uns aber von R nicht mitgeteilt. Höchstens könnten 29, 24 und v. 29 Spuren von Q sein, diese Verse sind wenigstens dem Zusammenhange sehr lose an wenig schicklicher Stelle aufgetragen, und 30, 3ss. 30, 9ss. verstehn sich eben so gut ohne sie. Stilistisch erinnern sie an Q 16, 3c, freilich ist das selbe auch bei 29, 28b der Fall.

In JE ist der Bericht über Jakobs Aufnahme bei Laban nur aus einer Quelle mitgeteilt 29, 1—14a. Es scheint der Elohist zu sein. Gewiss hat auch der Jahvist die Ankunft in Mesopotamien erzählt, aber schwerlich hat er dabei die Brunnenscene, die er ja eben erst an dem selben Orte bei einer ähnlichen Gelegenheit hatte spielen lassen (Kap. 24), hier schon so ausführlich wiederholt. Der Brunnen wird auch Kap. 24 anders beschrieben als 29 Kap. 29, hier liegt ein schwerer Stein darauf, dort offenbar nicht, und dadurch ändert sich die Scenerie überhaupt etwas. Ebenso zeigt der Sprachgebrauch 29, 1—14 zwar im Ganzen grosse Verwandtschaft mit J, aber daneben Fremdartiges. J sagt nicht Harran, sondern Stadt Nahors, nicht אֶרֶץ בְּנֵי קָדָם, sondern אֲרָם נְהָרִים und der wundersame Ausdruck er hub seine Füße auf ist gleichfalls nicht jahvistisch.

Auch 29, 14b—30¹⁾ stammt hauptsächlich aus E (משברה), doch fließt gegen den Schluss J ein, denn צעירה בבירה v. 26 ist jahvistisch (19, 31, ss.), elohistisch קטנה גדלה v. 16—18. Dann aber folgt in der Geburtsgeschichte der Kinder Jakobs (29, 30 bis 30, 24) ein ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Stücke hat sogar Keil Sorge gemacht, doch erklärt er ihn nicht aus dem Wechsel der Quellen, sondern aus dem besseren oder schlechteren Zustande der beider Frauen; Elohim sei nur der Gott der Vorsehung, Jahve der Verheissung — wogegen schon Delitzsch eingewandt hat, dass die Gottesnamen nicht bloss im Munde der Frauen, sondern auch des Erzählers alterniren 29, 31. 30, 18. 22. Ausser den doppelten Gottesnamen sind die doppelten Etymologien ein auffallender Beweis für die Duplicität der Quellen. Bei Joseph treffen beide Merkmale zusammen: „fortgenommen hat (אסר) Elohim meine Schmach! gebe mir (יסר) Jahve noch einen Sohn!“ — 30, 23 aus E, v. 24 aus J. Konsequenterweise werden dann auch die übrigen doppelten Etymologien an J und E zu verteilen sein. Bei Zebulon 30, 20: „geschenkt hat (זבר) mir Elohim ein schönes Geschenk“ — aus E; „nun wohnt (זבל) mein Mann mir bei“ — aus J. Bei Issachar: ich habe dich gedungen (שבר mit Objekt איש) für die Alraunen meines Sohnes“ — 30, 16 aus J; „Elohim hat mir Lohn (שבר) gegeben, dafür dass ich meinen Mann (איש) meiner Magd gegeben hatte“ — v. 18 aus E; zwei ganz verschiedene Deutungen, obschon mit Benutzung der gleichen Elemente איש und שבר. Bei den übrigen Kindern finden sich keine doppelten Etymologien, nur bei Ruben könnte die Sache zweifelhaft sein. — Durchzuführen ist die Trennung in folgender Weise:

29, 31—35 aus J.

30, 1—8 wesentlich aus E, vgl. אלהים v. 2. Der Inhalt von 427 29, 31—35 wird hier vorausgesetzt, muss also ganz ähnlich auch in E erzählt sein — wie ja von vornherein zu vermuten ist, dass beide Quellen die Geburtsgeschichte vollständig werden berichtet haben. Nicht elohistisch ist ואבנה ממנה v. 3, vgl. 16, 2; ferner scheint בלהה שפחת רחל in v. 7 Nachtrag zu sein.

30, 9—16 aus J. Vgl. עמרה מלדת v. 9 mit 29, 35 und das regelmässige שפחה v. 9. 10. 12, nie אמה. Insonderheit muss v. 14—16

¹⁾ v. 14b ist schlecht mit v. 14a zu einem Verse verbunden; er eröffnet den folgenden Absatz. Übrigens nehme ich v. 24 und v. 29 hier aus.

deshalb zu J gehören, weil v. 17s. aus E stammt. Der Verfolg des jahvistischen Fadens 30, 14—16 wird nicht mitgeteilt, lässt sich aber nach den Prämissen erraten. In J muss gestanden haben, 1) dass Lea in Folge des erkaufte Concubitus ein Kind bekam, welches sie nach dem v. 16 angegebenen Anlass („ich habe meinen Mann gedungen“) Is-sachar nannte, 2) dass Rahel in Folge der ihr abgetretenen Alraunen fruchtbar wurde.⁵

30, 17—24 wesentlich aus E. Aus J nur die zweite Etymologie Zebulons und Josephs, v. 20b und v. 24. Zu v. 20b vgl. die sehr ähnliche Wendung 29, 34 aus J. Fast alle Etymologien des Jahvisten sind von der Eifersucht der Weiber hergenommen.

Es zeigt sich hier, wie ungemein ähnlich die beiden in JE verwickelten Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Jahvist, Elohist, Jahvist, Elohist — und dennoch keine auffallende Fuge, sondern ganz erträglicher Schluss, und das bei einer offenbar gar nicht notwendig durch die Sache gegebenen Anordnung des Stoffes; denn es liesse sich wol denken, dass z. B. einer den Joseph zum Erstgeborenen gemacht hätte. Auch die Namensdeutungen, so künstlich sie sind, scheinen meist die selben in J und E gewesen zu sein; denn sonst würde der Jehovist wol nicht bloss für die drei letzten Fälle eine doppelte Etymologie mitgeteilt haben. Diese enge Verwandtschaft, die es in den meisten Fällen erlaubte, die eine Quelle die Stelle der anderen vertreten zu lassen, ist offenbar für den Jehovisten der Anlass gewesen, J und E zu einem einheitlichen Werk zu verschmelzen, wie sie denn auf der anderen Seite auch die Glätte des Gusses erklärt.

3. Jakobs Rückkehr 30, 25—31, 54. Ein Rest von Q ist 13. 18 (mit Ausnahme von וינתג אר-בל-מקנהו), sonst JE.

Auch hier ist JE wieder aus J und E zusammengesetzt. Dies zeigt sich zunächst bei dem ersten Stück über den Heerdenreichtum Jakobs 30, 25—31, 16. Hauptsächlich aus E stammt 31, 1—16, vgl. Elohim v. 7. 9. 11. 13. 16, die Offenbarung im Traume v. 11, die vorläufige Anrede ebendort. Nur einiges wenige ist dem elohistischen Zusammenhange fremd. V. 1 ist ein Pendant zu v. 2, 428 worauf der Elohist v. 4s. keine Rücksicht nimmt. V. 3 ist nicht aus E, vgl. v. 13, bes. מולדת und ארץ מולדת. Endlich ist v. 12 ein nachträgliches Einschiesel. Die Worte אנכי האל ביהואל v. 13 müssen, wie immer, die Rede Gottes eröffnen und dulden v. 12 nicht vor sich, der sich auch durch seinen Inhalt hier unmöglich

macht. Denn wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammen gekuppelt werden? zumal da es kaum denkbar ist, dass sie gleichzeitig ergangen sind, vielmehr wenigstens einige Monate, nach der Darstellung des Elohisten 31, 41 sogar Jahre dazwischen liegen. Mit v. 12 fällt natürlich v. 10 ebenfalls, womit übrigens nur ein Stein des Anstosses beseitigt wird. Von diesen nicht zu E gehörigen Bestandteilen kann 31, 1 und v. 3 (vgl. 32, 10) zu J gerechnet werden; v. 10 und 12 sind unsicheren Ursprungs.

Das eben behandelte Stück aus E setzt eine Erzählung voraus, wonach Laban dem Jakob zuerst einen Lohn festsetzte und ihn dann immer wieder änderte, ohne dadurch jedoch dem Eidam Schaden tun zu können. Denn wenn er sprach: die gesprenkelten sollten dein Lohn sein, so warfen alle Tiere gesprenkelte Lämmer, und wenn er sagte: die gestreiften sollen dein Lohn sein, so wurden lauter gestreifte geworfen, 31, 7s. Diese Prämissen werden von der gegenwärtig voraufgehenden Erzählung nicht geliefert; von einer zehnmaligen Umänderung des ausgemachten Lohnes ist 30, 25—43 nicht die Rede, und z. B. 30, 35. 39, wo die gesprenkelten und gestreiften Lämmer zusammengefasst werden, lässt sich mit 31, 8, wo sie unterschieden werden, durchaus nicht in Verhältnis bringen. Daraus hat bereits Hupfeld geschlossen, dass in 30, 25ss. der Jahvist erzähle, vgl. den Gottesnamen v. 27. 30. Indes ist der Tenor des Jahvisten hier vielfach durch eingeschobene Fragmente aus E unterbrochen, die namentlich in der zweiten Hälfte des Stückes leicht erkennbar sind. Obwol kein Ausleger es bemerkt, ist es doch klar, dass v. 32—34 dem Zusammenhange, in den sie gezwängt sind, total widersprechen. Nachdem Jakob 30, 31 gegen eine zukünftige Bedingung für den Augenblick auf jeden Lohn verzichtet hat, heisst es v. 32s. weiter, alle schwarzen Schafe und bunten Ziegen, die heute unter der Herde vorhanden seien, sollen Jakobs Lohn sein, morgen möge Laban selbst unter den auf diese Weise ausgeschiedenen Tieren Jakobs nachsehen, ob das geringste andersfarbige Stück mit dazwischen gekommen. Darauf geht Laban v. 34 ein — aber
 429 dann reisst der angespannene Faden plötzlich wieder ab. Denn v. 35 ist es nicht Jakob, der, wie vorhin ausgemacht, seinen auf der Stelle zu zahlenden Lohn aus der Herde absondert, sondern Laban sucht die Schafe aus, die nach v. 32s. dem Jakob gehören

sollen, nicht etwa um sie seinem Eidam zu geben, sondern damit seine Söhne sie weiden sollen. Die einfarbigen Tiere bleiben unter der Hut Jakobs, und was nun von ihnen bunt fallen würde, das soll Jakobs Lohn sein: damit das aber auf keine Weise möglich wird, lässt Laban einen Zwischenraum von drei Tagereisen zwischen den bunten Tieren seiner Söhne und den einfarbigen Jakobs. Der Widerspruch der Verse 32—34 zu Vorhergehendem und Folgendem ist somit ein ganz completer; er hat es verschuldet, dass die Ausleger die ganze Stelle nicht recht verstanden haben. Darf man den Einschub zu E rechnen, so würde sich unter Benutzung von 31, 7s. Folgendes als die elohistische Darstellung ergeben. Zuerst bedingt sich Jakob die gegenwärtig in der Heerde vorhandenen schwarzen Schafe und bunten Ziegen aus. Laban bewilligt ihm diesen Lohn; als er aber am anderen Morgen nachsieht, da ist es ihm zu viel und er hält nicht Wort. Statt dessen wird ausgemacht: was künftig von einfarbigen Tieren gesprenkelt (נקר) fällt, soll Jakob haben. Es fallen lauter gesprenkelte Lämmer — Laban ändert seinen Kontrakt wieder: nur die gestreiften Lämmer (עקרים) sollen Jakob gehören. Da werden lauter gestreifte Junge geworfen: Laban sieht, mit wem er es zu tun hat, er ist nicht mehr gegen Jakob wie vordem. Diese Vorstellung muss man sich nach 30, 32—34, 37, 7. 8 von der Erzählung in E machen.

Die in J ist einfacher. Der Jehovist lässt den Lohn nicht „zehnmal“ verändern, sondern von vornherein wird ausgemacht: alle bunten Lämmer, die von einfarbigen Tieren fallen, soll Jakob haben. Zu dem Zweck scheidet Laban alle bunten Tiere aus und hält sie von den einfarbigen möglichst fern. Aber Jakob wirkt so auf die Imagination der Muttertiere, dass sie glauben, von bunten Böcken besprungen zu werden. Er lässt nämlich die Böcke zu, während die Schafe trinken, so dass sie sich im Wasser spiegeln. Das Wasser aber giebt ihr Bild nicht getreu, sondern durch die darin liegenden geschälten Stäbe gestreift und bunt; so sehen also die Mutterschafe und trinken sie das bunte Bild. Den neueren Auslegern ist der Sachverhalt nicht klar geworden, übrigens finden sich auch einzelne störende Glossen in dem jahvistischen Texte. Folgendes ist der ursprüngliche Wortlaut: „Und er legte die abgeschälten Stäbe in die Tränkrinnen'), den Schafen in den Blick, 430

י' בשקחות המים אשר תבאן הצאן לשחות v. 38 ist Glosse zu ויחמו הצאן, die לנכח הצאן von seiner Verbindung losreißt. —

und sie wurden besprungen wenn sie zur Tränke kamen. Und sie warfen gestreifte, gefleckte und gesprenkelte Lämmer, und diese Lämmer sonderte Jakob ab und legte sich selbst Heerden an und tat sie nicht zu dem Vieh Labans. Und immer, wenn die Schafe, die Frühlingslämmer warfen, besprungen wurden, dann tat Jakob die Stäbe vor den Blick der Schafe in die Rinnen, dass sie über den Stäben besprungen wurden; wenn sie aber Spätlinge warfen, dann tat er sie nicht hinein, und so bekam Laban alle Herbstlämmer und Jakob alle Frühlingslämmer.“ V. 38—42.

Ganz schier ist der Text von J auch in 30, 25—31 nicht; als Wiederholungen fallen auf v. 28: „bestimme mir deinen Lohn, ich will ihn geben“ vgl. v. 31: „was soll ich dir geben“, ferner v. 26 אָתָּה יָדַעַת אֲשֶׁר עָבַדְתִּיךָ und v. 29 אָתָּה יָדַעַת אֲשֶׁר עָבַדְתִּיךָ.

Wie beide Quellen des Jehovisten berichtet haben, auf welche Weise Jakob zu einem Herdenreichtum kam, so haben sie auch beide seine heimliche Flucht von Laban und das feindliche Zusammentreffen und den friedlichen Abschied von Eidam und Schwäher auf dem Gebirge Gilead erzählt 31, 17—54. In der Hauptsache setzt sich hier der elobistische Zusammenhang von 31, 2—16 her fort; vgl. אֱלֹהִים v. 24. 42, den Traum v. 24, zugleich die stilistische Ähnlichkeit dieses Verses mit 20, 3, ferner die nicht jahvistischen Ausdrücke: אָמַרְתָּ v. 33, יָחַד בְּעֵינַי v. 35s., דֶּרֶךְ נָשִׁים v. 35 gegen 18, 11.

Aber namentlich gegen Ende finden sich sehr bedeutende Stücke von J eingesprengt. „Die Erzählung über die Bundschliessung v. 45—54“, sagt Dillmann mit Recht, „in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebnis einer Zusammenarbeit mehrerer Berichte.“ Ehe jedoch die beiden Fäden, die hier mutmasslich verschlungen sind, entwirrt werden können, bedarf es der Reinigung des Textes von 431 einigen Zusätzen und Glossen, die weder aus E noch aus J, eher vielleicht, wenigstens zum Teil, von dem Jehovisten stammen können. In v. 45 und v. 46 ist יַעֲקֹב als falsches Explicitum¹⁾

אֱלֹהֵי-מִקְלֹחַ v. 39 ist nach לִשְׁתוֹת בְּבֹאֵן v. 38 nicht mehr möglich, vielleicht Dublette aus E. — In v. 40 trennt der mittlere Satz die zusammengehörigen äusseren Glieder und bringt eine fremde Vorstellung in das Ganze: „er richtet den Blick der Tiere (der wissen, die er hütete) auf alle bunten und schwarzen Tiere unter der (davon getrennten) Herde Labans“ — eine einfachere Analogie des vom Jahvisten erzählten Kunstgriffs, vielleicht aus E.

¹⁾ Wellhausen, Text der Bb. Samuelis p. 22. Vgl. Astruc, conjectures p. 365, und Ilgen, Urkunden p. 189.



zu streichen, denn Laban ist das Subjekt. Sowol v. 48 als v. 51 erklärt Laban die Bedeutung des Walles, bez. des Males, was voraussetzt, dass er sie gemacht hat und also weiss, was er damit will; v. 51 sagt Laban sogar ausdrücklich אשר יירתי. Weiter ist der ganze v. 47 eine Glosse und Produkt einer sehr überflüssigen Gelehrsamkeit. Er greift dem v. 48 vor und steht in der Sept. an anderer Stelle, ausserdem ist es gerade Laban und nicht Jakob, der nach dem Contexte dem Gebirge den Namen Gilead gibt, und dem unwillkürlichen Eindruck, den man aus der ganzen Genesis gewinnt, widerspricht es total, dass Nahors und Abrahams Enkel, beides Söhne Ebers, eine verschiedene Sprache sollten geredet haben — vgl. die Namen der Kinder Kap. 30s., welche in J und E gleichmässig von den Müttern, den Töchtern Labans, und im Lande Mesopotamien gegeben werden und doch gut hebräisch sind. Am stärksten sind wahrscheinlich v. 48—50 glossirt. Die parenthetischen Einsätze lassen sich leicht aus der ursprünglichen Konstruktion erkennen: „dieser Wall sei Zeuge zwischen mir und dir (darum nannte er ihn Gilead) und die Warte (weil er sprach: Jahve halte Wache zwischen uns beiden, wenn wir einander verborgen sind), dass du meine Töchter nicht bedrücken und keine fremden Weiber zu ihnen hinzunehmen wollest (kein Mensch ist bei uns, Gott sei Zeuge zwischen mir und dir).“ Dass die beiden die Konstruktion verwirrenden Deutungen von Gilead und Mispha interpolirt sind, ist deutlich; bei dem dritten von mir in Klammern gesetzten Satz könnte man zweifeln, mir scheint er indessen nicht von dem herzurühren, der schrieb: „dieser Wall sei Zeuge“, sondern ein Kind des selben oder eines verwandten Geistes zu sein, wie dessen, der v. 49 Mispha erklärt hat. Endlich ist v. 53 אלרי אברהם ein sehr überflüssiger und wolfeiler Nachtrag.

Für die Scheidung des doppelten Berichtes, der nach dieser Säuberung des Textes übrig bleibt, kommen zunächst in Betracht die identischen Angaben v. 46: sie assen dort auf dem Wall, v. 44: sie assen auf dem Berge. Das sind natürlich nicht zwei verschiedene Mahlzeiten aus der selben Quelle, sondern die selbe Mahlzeit aus zwei verschiedenen Quellen. Zu jeder Mahlzeit gehört eine Bundschliessung¹⁾: in der Tat haben wir deren zwei, 432

¹⁾ Dass der Inhalt des Bundes v. 48—50 erst nach der Bundesmahlzeit v. 46 angegeben wird, ist für die hebräische Erzählungsweise gar nichts besonders Auffallendes.

und wenn offenbar v. 51—53 mit v. 54 zu verbinden ist, so gehört v. 48—50 zu v. 46. Hier verpflichtet Laban den Eidam, seine Weiber in Ehren zu halten und keine fremden hinzuzunehmen; dort verpflichten sie sich gegenseitig, den Gebirgswall als Grenze zwischen Aram und Israel zu respektieren. Eine weitere sachliche Differenz wage ich durch die Vermutung zu statuieren, dass wie v. 46 jedenfalls die Prämisse zu v. 48—50 ist, so v. 45 die Prämisse zu v. 51—54. Daraus würde folgen, dass in v. 48—50 ursprünglich bloss von dem Wall, in v. 51—54 bloss von dem Malstein als Zeugen die Rede war, und dass erst der Jehovist die beiden „Zeugen“ vereinigt und zusammen geworfen hat. Dass **המזפה** (= **המצבה**¹⁾ v. 49 dem Satze v. 48a, wo nur **הגל** als Zeuge erscheint, übel nachhinkt, ist zweifellos. Dass umgekehrt der Wall in v. 51 eingetragen ist, ist allerdings bloss eine kühne Vermutung, doch ich wage sie. Der Malstein und der Wall haben v. 51s., wie mir scheint, nicht einerlei Bedeutung, jener wird neu errichtet und ist Zeuge, dieser ist längst vorhanden und ist Grenze. Ich glaube sonach, dass der ursprüngliche Text vor der Bearbeitung durch den Jehovisten also lautete: „siehe der Malstein, den ich gelegt habe, ist zwischen mir und dir Zeuge, dass ich diesen Wall nicht nach dir zu überschreiten will, und dass du nicht diesen Wall nach mir zu überschreiten wollest.“ Ich streiche zweimal **הגל הזה** und am Schlusse **המצבה הזאת** und verweise noch auf die auffällige Ungleichheit mit v. 51: **הגל הזה**, aber nicht **המצבה הזאת**.

- 433 Der ausführlichere Bericht v. 45. 51—54 stammt wol aus E, die kürzere Variante v. 46. 48a. 50a. aus J. Auch im Vorhergehenden finden sich hie und da Varianten aus J eingetragen. Vgl. v. 23b mit v. 25a und dabei die sprachliche Differenz **וירבק** und **ויהגב** (J); ferner v. 26 mit v. 27 und dabei die Differenz **ויהגב** und **את לבבי** (E v. 20) und **ויהגב אתי**; endlich v. 38—40 mit v. 41ss.

¹⁾ **המזפה** muss nach dem Vorangehenden bekannt sein; da dort nur von einer **מצבה** die Rede ist, so muss **המזפה** als gleichwertig mit **המצבה** gelten. Nun erklärt sich die merkwürdige Aussprache **Μαζαφα** in der Sept. als Kombination der Konsonanten des einen mit den Vokalen des anderen Wortes. Die Stadt in Gilead, deren Heiligkeit (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 38. Jud. 11, 11) Jakob hier begründet, hiess ursprünglich **המצבה**, und erst als dieser Name in übeln Geruch kam, änderte man ihn in der Bibel in **המזפה**, ohne jedoch die alte Aussprache aus dem Volksmunde (**Μαζαφα**) verdrängen zu können. Der Samaritaner liest übrigens noch an unserer Stelle **המצבה**.

(E). Man könnte vielleicht noch mehreres auftreiben, doch es frommt zu nichts.

4. Begegnung mit Esau 32, 1—33, 17. Von Q keine Spur. JE erscheint überall als enger Zusammenhang, man hat den Eindruck, als ob der Jehovist hier nur einer einzigen Quelle folge. Man wird sich darum wol über den müssigen Scharfsinn wundern, dem es dennoch gelingt, hier J und E^h zu scheiden. Mir fällt zunächst auf, dass die Worte v. 14a und er blieb dort in jener Nacht am Schluss von v. 22 zurückkehren und er blieb in jener Nacht in Mahane, die Erzählung langt hier wieder auf dem Punkte an, den sie bereits dort erreicht hatte: sollte etwa v. 14b bis 22 mit v. 4—14a in Parallele zu setzen sein? Weiter bemerke ich Folgendes. In v. 1—3 wird Mahanaim nicht als Dual aufgefasst; dem Jakob begegnet das Heer Gottes, nicht etwa zwei Abteilungen desselben¹⁾. Anders 32, 8s. 11 — da gilt der Name offenbar als Dual und wird davon abgeleitet, dass Jakob sein Lager an dieser Stelle in zwei Hälften geteilt habe. Diese abweichende Etymologie wird zwar gegenwärtig nur angedeutet, aber da das מַשְׁ in v. 14 eine nahe liegende Beziehung vermissen lässt, so wird wol eine ursprünglich vorhandene Angabe darum bekam der Ort den Namen Mahanaim, worauf מַשְׁ zurück geht, von dem Jehovisten ausgelassen sein als unverträglich mit v. 3. Dahingegen bildet nun der selbe Punkt, in dem v. 1—3 und v. 4—14a sich scheiden, das Band zwischen v. 1—3 und v. 14b—22; denn wie במַחֲנֵה in der bereits erwähnten Doppelangabe beweist, ist hier die dualische Auffassung ganz unbekannt. Es scheint sich also zu be- 434
stätigen, dass v. 15b—22, zusammenhängend mit v. 1—3, von anderer Hand herrühren als v. 4—14a, und dass folgende Varianten vorliegen:

¹⁾ Grammatisch ist diese Auffassung (nicht als Dual) ohne Zweifel die richtige, weil מַחֲנֵה mit מַחֲנִים abwechselt v. 22. 2. Sam. 2, 8; vgl. ähnlich רַמַּת (רַמָּת) und רַמְתִּים. Die Endung aim ist in solchen Fällen eine aramaisirende Lokalendung, gleichbedeutend mit am; die moab. Städte, die in der Bibel auf aim auslauten, sind auf der Mesainschrift mit am auszusprechen. Vgl. Ephraim, Misraim, Jeruschalaïm, Schomrain, Bahrain, die aram. Partikel אֲרָיִן und andere Beispiele in meiner Diss. de gentibus et fam. Judaeis. Gott. 1870. p. 37.

32, 4—14a.

Nach der Trennung von seinem Schwäher nimmt Jakob Bedacht auf die Begegnung mit Esau und schickt Boten ins Land Seir, um sich bei ihm anzumelden. Die Boten kehren zurück mit dem schlimmen Bescheid, Esau komme ihm mit 400 Mann entgegen. Gegen nächtlichen Überfall des Ganzen sichert sich darauf Jakob durch Zwiteilung seines Heeres und übernachtet so: darum nennt man die Stätte Mahanaim.

32, 1—3. 14b—22.

Nach der Trennung von seinem Schwäher begegnet Jakob den Engeln Gottes, einem ganzen Heere, und nennt darnach den Ort Mahane. Von hier schickt er dem Esau Boten entgegen ins Feld Edom, mit reichen Geschenken, um ihn zu besänftigen und für sich zu gewinnen. Die Geschenke gehn einzeln in verschiedenen Abteilungen vor ihm auf; er selbst bleibt die Nacht in Mahane.

Was aus J und was aus E stamme, ist leicht zu sehen, vgl. insbesondere die Engel Gottes v. 2 mit 28, 12. Zu welcher Quelle gehört nun aber die Fortsetzung 32, 23—33? Gott wird v. 29 und v. 31 Elohim genannt, aber, wie Hupfeld richtig erinnert, tut dieser Name hier nichts zur Sache, da er nicht vom Erzähler selbst, sondern von „dem Manne“ und nach dessen Beispiel von Jakob gebraucht wird, und zwar rein appellativisch und unbestimmt; denn „der Mann“ will nicht sagen, wie er heisst, und wendet v. 29 אלהים nur im generellen Gegensatze zu אדם auf sich an (= mit Göttern und Menschen hast du gekämpft). Auf J weist der ganze Charakter der Erzählung; der Elohist, der Gott im Traum erscheinen und aus dem Himmel rufen lässt und auch dann etwa noch den Engel oder die Engel als Mittler einschiebt, kann eine solche leibhaftige Theophanie nicht berichtet haben, dagegen wird man an 15, 17s. und an Kap. 18. 19 erinnert, auch durch den Ausdruck איש (Kap. 18s. אנשים) und durch die öftere Angabe der Tageszeit (15, 12. 17. 18, 1. 19, 1. 15. 23. 43, 11b. 44, 3). Dazu kommt, dass der frühe Aufbruch, noch vor Ende der Nacht, nur durch v. 4—14a (J) motiviert ist; nach v. 14b—22 (E) braucht sich Jakob gar nicht vor dem nächtlichen Überfall Esaus zu fürchten. Wir werden denn auch im Verfolg sehen, dass der Elohist den Namen Phanuel in der Tat ganz anders und seinem Charakter ent-

435 sprechender deutet, und dass, sobald es aus Redaktionsgründen

angeht, nämlich nach 35, 10, nicht in E, sondern in J der Name Israel für Jakob erscheint.

Auch in 33, 1—17 ist noch der Jahvist am Worte. Sprachliche Merkmale sind שפחות (אמהות), חבקו v. 4 gegen חבק לו aus E 29, 3, bes. וישקו im Kal mit Akk. gegen וינשק לו im Piel mit ל bei E 29, 13. 31, 28. 32, 1. Ein sachliches Merkmal: die 400 Mann aus 32, 7 erscheinen hier wieder¹⁾. Aber in den Tenor von J sind einzelne Züge aus E eingesprengt, erkennbar an אלהים v. 5. 10. 11. Da כל המנה v. 9 nach v. 6s. notwendig dies grosse Heer ist, das dem erstaunten Esau jetzt in drei Haufen entgegenkommt, so nähme, wenn v. 10s. die Fortsetzung von v. 9 wäre, Esau dem Bruder seinen ganzen Besitz ab. Da dies aber nicht die Meinung ist, so hat v. 10s. seine Prämissen anderswo als in dem Zusammenhange, in dem es jetzt steht, nämlich in 32, 14 bis 22, wonach Jakob seinem Bruder einen Teil seiner Herde als Geschenk entgegen gesandt hat. Bemerkenswert ist noch, dass mit כראת פני אלהים 33, 10 offenbar eine Etymologie von פנואל beabsichtigt ist; unsre beiden Verse bestätigen also nachträglich das bereits gefundene Resultat, dass 32, 14—22 aus E, dagegen 32, 23—33 nicht aus E herrühren.

Jakobs Reise durch das Land Kanaan 33, 18—35, 29. Aus Q stammt 35, 9—15 (ער v. 9 von R) v. 22c—29. Fraglich ist die Abkunft von Kap. 34. Zunächst indes ist zu constatiren, dass auch hier kein einfacher Bericht vorliegt, wie namentlich am Schluss erhellt. In v. 26 ist erzählt worden, dass Simeon und Levi, nachdem sie Hamor und Sichem ermordet hatten, mit Dina abgezogen seien. Nachdem sie nun aber abgezogen sind, kommen sie v. 27 über die Erschlagenen und plündern die Stadt — das ist unmöglich die Fortsetzung von ויצאו. Dabei fällt noch ein anderer Widerspruch auf. In v. 26 sind Simeon und Levi Subject, in v. 27—29 alle Söhne Jakobs, die Kinder Israels, wie wir sagen

¹⁾ Allerdings wird das Lager 32, 4 ss. in zwei, 33, 1 ss. in drei Teile geteilt, aber das begründet keine Differenz. Die Etymologie zwang, in Mahanaim zwei Lager zu machen, dann aber bricht das Heer im Ganzen wieder auf über die Furt des Jabbok und wird nun anders eingeteilt.

²⁾ Vielleicht ist die Tatsache für die Religionsgeschichte nicht ganz gleichgiltig, dass der Gott in J, der in Phanuel auf Jakob trifft, in E Esau ist, und dass nach beiden Quellen in Phanuel die Begegnung mit Esau stattfindet. Nach Obed-Edom zu schliessen, könnte Edom ein Gottesname gewesen sein.

436 würden. Ποθομένους δὲ καὶ τοὺς ἑτέρους ἀδελφοὺς τὴν πράξιν αὐτῶν ἐπιβοηθῆσαι καὶ τὴν πόλιν ἐκπορθῆσαι erzählt zwar Theodotus, aber im Text findet sich kein solcher Übergang. Mit v. 26 stimmt wieder v. 30s., wo Israel in corpore nichts zu tun haben will mit der Tat zweier seiner Glieder. Dahiagegen tut sich eine Spur der in v. 27—29 herrschenden Vorstellung in v. 25 auf. Denn es ist doch eine offenbare Unvernunft, dass zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen; vielmehr sind in diesem Verse die zwei Berichte verschmolzen:

Und am dritten Tage nach der Beschneidung nahmen die Söhne Jakobs ihr Schwert und drangen in die Stadt und erwürgten alles Männliche und (v. 27) kamen über die Erschlagenen u. s. w.

Und Simeon und Levi, die Brüder der Dina, nahmen jeder sein Schwert und kamen in die Stadt und (v. 26) erwürgten den Hamor und seinen Sohn u. s. w.

Nachdem der doppelte Faden in v. 25—31 aufgedeckt ist, lässt er sich durch das ganze Kapitel verfolgen. Der eine Erzähler hält sich streng innerhalb des idyllischen Rahmens der Familiengeschichte, in der sonstigen Weise der Genesis: Simeon und Levi nehmen an Sichem Rache für die ihrer Schwester angetane Gewalt, indem sie ihn in seines Vaters Hause überfallen und töten. Der andere Erzähler geht zwar von der selben Geschichte aus, greift aber alsbald über in die wirklichen späteren Verhältnisse, die das historische Substrat dieser Geschichte sein mögen; er lässt sehr deutlich durchscheinen, halb und halb schon v. 2 durch נָשִׂיא הָאָרָץ, dass es sich um völkerrechtliche Beziehungen der Bne Israel und der Bne Hamor handelt, deren Hauptort Sichem ist. Beachtenswert ist namentlich בְּמַרְמָה v. 13: nicht gegen den Willen der Übrigen begehen Simeon und Levi auf eigene Hand den Verrat, sondern die Gesamtheit Jakobs hat gleich beim Abschluss des Vertrags die Tücke im Sinn, sie geben sich den Schein, auf die von Hamor nachgesuchte Volksgemeinschaft einzugehn, aber von vornherein in trügerischer Absicht, nämlich um die Beschnittenen im Wundfieber zu überfallen und mit leichter Mühe zu bewältigen. Deshalb kann auch der Vater hier nicht wie v. 30s. erklären, er habe mit der Sache nichts zu tun, von dem massgebenden nationalen Gesichtspunkt aus gilt sie sogar als lobenswert. Es handelt sich hier eben nicht um Sichem und Dina, sondern um Gesamt-Israel und Gesamt-Hamor; der romantische Anlass ist völlige Neben-

sache und wird v. 9s. v. 14—17 nur berührt. Dieser zweite Bericht ist der Hauptbericht. Der andere ist bruchstückweise eingearbeitet v. 3. 11s. 19. 25s. 30s. und lässt sich annähernd, wie folgt, reconstruieren. Sichem, ein Privatmann, verliebt sich in Jakobs Tochter, verlockt sie v. 3 und schwächt sie.¹⁾ Dann geht er zu ihrem Vater und ihren Brüdern mit der Bitte um nachträgliche Sanction, er sei erbötig alles für das Mädchen zu geben v. 11s. Was ihm als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung. Der Jüngling zögert nicht, das Bedungene zu leisten; als nun aber niemand an etwas Arges denkt, dringen Simeon und Levi unvermutet in Sichems Haus, erschlagen ihn und führen ihre Schwester fort v. 25s. — zu Jakobs grossem Unwillen v. 30s. Man achte darauf, dass v. 3 dem v. 2 den Platz streitig macht, dass in v. 11s nicht Hamor, sondern Sichem, der nach v. 6 gar nicht mitgeht, redet und zwar so, dass der Inhalt der folgenden Antwort v. 13—17 durchaus nicht auf seine ganz specielle Anfrage, sondern nur auf den Antrag Hamors v. 8—10 passt; man bemerke, dass in v. 19 allein dem Verliebten eine Bedingung („Kaufpreis, Geschenk oder Gabe“ nach v. 12) auferlegt ist, die demgemäss auch nur er allein und nicht das ganze Volk Hamors erfüllt. Man vergleiche endlich ויהו נכבד מכל בית אביו v. 19 mit נשיא הארץ v. 2, נערה v. 3. 12 mit ילדה v. 4, וחרבק נפשו v. 3 mit חשקה נפשו v. 8.

Die eingesprengte Quelle, zu der teilweise auch v. 7 gehört, ist J (vgl. אמצא חן בעיניכם v. 11 mit 33, 10. 30, 27 und 49, 5) wo Simeon und Levi allein und gegen den Willen Israels die Schandtät begehn; die andere auf keinen Fall Q, aber auch vielleicht nicht E, der abweichenden Sprache wegen. Indes muss E nach 48, 22 allerdings die Eroberung Sichems erzählt und sie nicht zwei Gliedern, sondern der Gesamtheit Israels oder Jakob selber beigelegt haben. Aus der Lücke, welche sonst zwischen 33, 20 und 35, 1 entstehn würde, ist ferner zu schliessen, dass E eine Geschichte wie Kap. 34 eben an dieser Stelle hatte und damit den Aufbruch von Sichem motivirte, vgl. 35, 5. Nämlich der Bericht von Jakobs Reise durchs Land Kanaan, 33, 18—20.

¹⁾ Ich stelle ויענה aus v. 2 hinter v. 3. Denn der Haupterzähler sagt טמא und verbraucht das Verbalsuffix überhaupt selten und gerade in v. 2 nicht. Stand ויענה ursprünglich hinter v. 3, so war es für den Redigenten eine complete Notwendigkeit es umzustellen.

438 Kap. 35, deren Route durch die heiligen Stätten bestimmt wird, die er berühren muss, stammt wesentlich aus E; vgl. insbes. 35, 1—8, ferner El 33, 20. 35, 7 (21, 33) und die charakteristischen Malsteine 33, 20¹⁾. 35, 20 (31, 45. 28, 18). Nur 33, 19 (J) widerspricht der Vorstellung des Elohisten und v. 18 scheint von der Hand des letzten Redaktors berührt (35, 9). Ebenso finden sich in Kap. 35 eine Anzahl Überarbeitungen und Glossen, z. B. in v. 2. v. 19: auch v. 21 und 22 sind wol nicht aus E, letzterer Vers eine historische Erklärung von 49, 4 (J), ersterer eine Anspielung auf Jerusalem enthaltend, für welche Stadt מהלל עיר למגדל ein verschämter Ausdruck zu sein scheint. Vgl. auch Israel und dazu das p. 45 Bemerkte.

5. Judas Blutschande mit der Thamar. Geschlechtsregister Esaus Kap. 38. Kap. 36. Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein, vielleicht mit Rücksicht darauf, dass in Kap. 37 Juda noch bei seinen Brüdern ist, in Kap. 38 dagegen sich von ihnen geschieden hat. Einstimmig schreibt man das Kapitel dem Jahvisten zu. Freilich steht es nicht recht im historischen Zusammenhang; die Absonderung Judas von seinen Brüdern, die der ursprünglichen Absicht nach doch wol als bleibend, als Vorbild der geschichtlichen Separatstellung des Stammes zu denken ist, hat hinterher gar keine Folge; schon Kap. 37 und weiter Kap. 42ss. erscheint Juda in J beständig als das Haupt und der Sprecher seiner Brüder. An sich betrachtet ist die Geschichte ein Analogon zu der von Simeon und Levi und zu der von Ruben, und hat neben diesen seine erträglichste Stelle. Als bald nach Jakobs Heimkehr ist nicht mehr von ihm, sondern von seinen Söhnen die Rede, von Ruben, Simeon, Levi, Juda, Joseph.

Kap. 36²⁾ steht an seiner richtigen Stelle: nach Isaaks Tode trennen sich seine Söhne, und da künftig nur von Jakob die Rede ist, so ist eine Orientirung darüber, was aus Esau geworden sei, zum Schluss durchaus am Platze. Von vornherein ist man geneigt,

¹⁾ מוצפה ist hier neben מוצב deutlich Korrektur von מוצבה, wie מוצפה 31, 48. Die Verwandlung der Eiche von Mamre (Gen. 18, 4 מִן הָעֵץ, Deut 21, 30, Sept. überall) in die Eichen von Mamre hat ähnliche Gründe. Ich vermute, dass auch Gen. 21, 33 einst der Malstein neben der Tamariske nicht gefehlt hat.

²⁾ wozu 37, 1 (Q) hinzuzurechnen.

das ganze Stück zu Q zu weisen, vgl. 25, 12ss. nach 25, 8ss. Aber keinesfalls gehört das Verzeichnis der edomit. Könige 36, 439 31—39 zu Q, denn diese Quelle hält viel zu streng ihren archaischen Standpunkt inne und hat ausserdem zu wenig objectives historisches Interesse, als dass man ihr die unverholene Bezugnahme auf die israel. Königszeit v. 31 und z. B. die Notiz „der Midian schlug auf dem Felde von Moab“ v. 35 zutrauen könnte. Weiter sind gewichtige Zweifel gegen die Herkunft des Horiten-Registers v. 20—30 aus Q erhoben worden. Solche Züge wie „das ist der Ana, der die warmen Quellen in der Wüste fand, als er seines Vaters Esel hütete“ haben im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen, während sie sich dagegen in JE überall eingestreut finden.

Nun aber ist die Form des Verzeichnisses v. 20—28: 29. 30 der des vorhergehenden v. 9—14: 15—19 so ähnlich, dass man sie nicht gut aus verschiedenen Quellen ableiten kann. Dazu kommt noch Folgendes. Ist zwischen 36, 40—43 und v. 9—19 zu wählen, so fällt es schwer sich für die Zugehörigkeit des ersteren und gegen die des letzteren Stücks zu Q zu entscheiden; denn למשבחם בארץ אחותם v. 40 und למשפחתם למקמתם בשמה v. 43 reden zu deutlich, deutlicher als das leicht dem Redaktor zuzutrauende ואלה תולדות v. 9. Und da nun v. 9—19 auf v. 1—5 fussen, so würde, wenn wirklich 36, 40—43 in unversöhnlichem Streit mit v. 9—19 stehn, auch v. 1—5 Q abzusprechen sein. Zur Gewissheit gelangen wir durch Herbeiziehung von 26, 34s. 28, 8s. Die hier gegebenen Nachrichten über Esaus Ehen werden allgemein aus Q hergeleitet; wenn aber ein Widerspruch flagrant ist, so ist es der, in welchem sie zu den 36, 1—5. 9—19 enthaltenen Angaben über die Weiber Esaus stehn. „Zu Fehlern der Abschreiber seine Zuflucht zu nehmen, wie Einige getan haben, ist ein wahres Wagestück, weil man nicht einsieht, wie ein Abschreiber Fehler dieser Art begehn und z. B. ערה für בשמה schreiben konnte.“ Nöldeke meint, der Verfasser von Q habe hier verschiedene Quellen benutzt. Leicht gesagt; aber dieser Verfasser war kein Kompilator, und wie sollte er den offensten Widerspruch, der in der ganzen Genesis vorliegt, in sein sonst so streng einheitliches Werk aufgenommen haben? Man erwäge, dass in Q selbst die unverträglichen Angaben dicht auf einander gefolgt sein müssen, dass ausserdem sich nicht beiläufig und unwillkürlich den drei

früheren Namen drei andere unterschieben, sondern dass die Heiratsgeschichte ausdrücklich und in voller Ausführlichkeit wiederholt wird. Schon die Wiederholung an sich würde bei einer erst
 440 eben erwähnten Tatsache in der selben Quelle kaum erklärlich sein, geschweige die Wiederholung mit so unverdeckten Differenzen. Ich scheue mich nicht die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik der biblischen Geschichtsbücher bodenlos und nichtig, oder Gen. 26, 34s. 28, 8s. stammt aus anderer Quelle als Gen. 36, 1—5. 9—19.

Für intakte Bestandteile von Q kann ich ausser 36, 40—43 nur v. 6 ansehen. Den grössten Teil des Stoffes hat der Redaktor anderswoher entlehnt, ihn aber in eine Form gegossen, die der von Q nachgebildet war, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass auch einzelne stoffliche Elemente von Q mit aufgenommen wurden. Nur 36, 31—39 scheint unverändert aus JE erhalten zu sein.

Am Schluss des dritten Abschnittes angelangt brauche ich wol nicht noch besonders hervorzuheben, dass es eben so irrig ist anzunehmen, dass der Elohist einen Bestandteil des Jahvisten bilde und von diesem selbst in sein Buch recipirt sei, wie zu meinen, dass der Elohist und der Jahvist nicht in nähere Verbindung zu einander gebracht seien als zu dem Vierbundesbuche. Es ist hier recht deutlich geworden, dass Dillmann Recht hat, J und E von einander unabhängig zu machen, aber Unrecht, J und E und Q gleichzeitig von dem selben Redaktor zusammenarbeiten zu lassen, und dass auf der anderen Seite Nöldeke Recht hat, E + J gegenüber von Q als relative Einheit anzusehen, aber Unrecht, den Jahvisten selbst zum erweiternden Bearbeiter des Elohisten zu machen. Auffallend ist, dass die kleineren Zuflüsse, die ausser den beiden grossen und zusammenhängenden Strömungen in JE Gen. 1—26 sich nicht selten bemerklich machten, seitdem aufzuhören scheinen. Nur bei dem Gebet Gen. 32, 10—13 könnte man die ursprüngliche Zugehörigkeit zu J bezweifeln; der ganze Ton ist vielmehr der des Jehovisten, dem dann auch 31, 3 zuzuschreiben wäre; ausserdem ist die Herkunft von Kap. 34. 36 und 38 nicht in jeder Beziehung klar.

Joseph und seine Brüder. Gen. 37—50.

In diesem eng zusammenhängenden Abschnitte (Kap. 37. Kap. 39—50) sind von Q ebenfalls nur einige Reste erhalten. Zu-

erst die Überschrift 37, 2: dies sind die Tholedoth Jakobs. Die Angaben über Josephs Alter in diesem Verse und in 41, 46. 50, 26 rechnen manche Kritiker nicht zu Q. Aber die Unvereinbarkeit derselben mit 46, 8—27 trägt nichts aus, da dieses Verzeichnis so wie so den historischen Rahmen der Genesis sprengt. Gewiss scheint, dass die Worte „Joseph war siebzehn Jahre alt“ 37, 2 441 nicht von dem Erzähler herrühren, welcher hinterdrein sagt, „er war aber noch jung“; etwas Positives wage ich nicht zu behaupten. Unzweifelhaft ist in 46, 6s. Q zu erkennen, weniger sicher in v. 8—27. Zwar das Material zu dieser namentlichen Aufzählung der siebenzig Seelen ist aus Q entnommen, aber es scheint eine spätere Hand zu sein, welche für die allgemeine Angabe Exod. 1 an dieser Stelle die Einzelposten nachgewiesen hat, nicht ohne sich dadurch in unauflösliche Schwierigkeiten zu verwickeln. Weiter setzt sich Q fort in 47, 5—11, augen. v. 6b. Der vollständigere Text ist in der Sept. erhalten, welche 47, 5. 6 so liest: εἶπε δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ Κατοικεῖτωσαν ἐν γῇ Γεσέμ· εἰ δὲ ἐπίστη ὅτι εἰσὶν ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοί, κατὰσθησον αὐτοὺς ἄρχοντας τῶν ἐμῶν κτηνῶν. Ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσήφ Ἰακώβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ἤκουσε Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ λέγων Ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔκασι πρὸς σέ· ἰδοὺ ἡ γῇ Αἰγύπτου ἐναντίον σου ἐστίν, ἐν τῇ βελτίστη γῇ κατοικήσιν τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου. Wie man sieht, stellt die Sept. den masorethischen v. 6b. unmittelbar hinter v. 4, mit der Einleitung ויאמר פרעה ליוסף. Dann folgt in ihr ein Plus: ויבאו מצרימה אל יוסף ועקב ויבנו וישמע פרעה מ' מ' darauf v. 5 und 6a wie im MT. Was nun zunächst das Plus betrifft, so bringt es in starken Konflikt mit dem vorausgehenden Bericht, wonach die Söhne Jakobs längst in Ägypten angekommen und sogar schon dem Könige vorgestellt sind; es ist darum sehr begreiflich, dass der MT. es ausliess, dagegen völlig undenkbar, dass die Sept. es willkürlich zusetzte. Was ferner die Umstellung von v. 6b angeht, so passt nur dieser Vers als Antwort auf v. 4, nicht aber v. 5. 6a. Denn wenn die Brüder die Steppe Gosen zur Weide für ihr Vieh verlangen, so ist es töricht von Pharao gehandelt, ihnen statt dessen „das beste Land“ zu geben; וישן ויבנו וישמע und ויאמר ist zweierlei. Ausserdem ist der nächstliegende Sinn von v. 5: ich höre, dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen — so aber kann der König nach v. 4 nicht sprechen. Man hat also zu

urteilen, dass die Sept. hier den älteren Text bietet, in welchem das Geschiebe der verschiedenen historischen Schichten noch deutlicher und krasser hervortritt, und dass unser jetziger hebräischer Text aus einer Applanirung der Unebenheiten des älteren Wortgefüges entstanden ist, welche sich demnach bis in ziemlich späte 442 Zeiten (300 a. Ch.) fortsetzte¹⁾. Dass v. 6b zum Vorhergehenden, d. i. zu JE gehört, dagegen v. 5. 6a zum Folgenden, d. i. zu Q, bedarf dann weiter keines Beweises. An 47, 11 scheint sich v. 27b und v. 28 zu schliessen. Endlich werden noch 48, 3—7. 49, 29 bis 33. 50, 12s. einstimmig dem Vierbundesbuche zugewiesen, obwohl man über 48, 7 Zweifel hegen und andererseits auch 49, 28 hinzuziehen könnte.

Die Hauptquelle ist auch für diesen letzten Abschnitt der Genesis JE. Es ist zu vermuten, dass dies Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar. Ich halte das Beginnen, „diese fließende Erzählung von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen“, nicht für verfehlt, sondern für so notwendig, wie überhaupt die Dekomposition der Genesis. Vgl. die Wette Beiträge II 146ss.

Der sachliche Zusammenhang des 37. Kap. würde allerdings kaum Veranlassung zur Scheidung zweier Fäden geben, wäre nicht der Schluss v. 25—36, wozu noch 39, 1 hinzuzunehmen ist. Da fallen nämlich folgende Varianten auf: 1) 37, 36 = 39, 1. Dass Potiphar der Trabantenoberst Einschub des Verarbeiters ist, erhellt aus dem folgenden מִצְרִי, was als Apposition dazu völlig sinnlos ist. Beim Elohisten kommt Joseph von vornherein zum Gefängnisvogt 37, 36, beim Jahvisten zunächst zu einem Privatmann 39, 1. 2) Da 37, 36 Midianiter, 39, 1 Ismaeliter den Joseph verkaufen, so führt dies Merkmal weiter darauf, 37, 25 = v. 28a zu setzen, zumal da auch die indeterminirten „midianitischen Männer“ v. 28 auf die vorher bereits erwähnten Ismaeliter gar keine Rücksicht nehmen. 3) Die Verse 29. 30 machen ganz andere Voraussetzungen, als wie sie im Vorhergehenden mitgeteilt sind. Die Brüder haben hier den Joseph zwar auch in die Grube geworfen, sind dann aber weitergezogen, und ohne ihr Wissen

¹⁾ Vgl. ausser Geigers Urschrift und Poppers Stiftshütte: Kuenen, Godsdienst II 263 und Wellh., Text der Bb. Samuelis p. XI.

haben Midianiter ihn gestohlen; Ruben entdeckt es, keiner weiss, wo er geblieben. Nach diesen Merkmalen haben wir in 37, 25 bis 39, 1 in der Hauptsache J und darin eingesprengt Bruchstücke aus E, nämlich v. 28—30¹⁾ v. 36 und einzelnes andere in v. 32. 34. 35. Sachlich ist E daran zu erkennen, dass die Midianiter den 443 Joseph stehlen 40, 15. Die jahvistische Sprachfarbe des Ganzen bezeugen vor allem die steten Verbalsuffixe, ferner 37, 25 vgl. mit 33, 1. 18, 2, die Doppelfrage 37, 32 vgl. mit 18, 21, und das stehende הוריד nach Ägypten, wofür E הביא sagt.

Das Stück 37, 12—24 enthält die Vorbereitung zu v. 25ss. und ist weder für E noch für J entbehrlich. Allerdings lässt sich allein hieraus noch kein sicherer Schluss auf die zusammengesetzte Natur von 37, 12—24 machen; es ergibt sich jedoch ein gewisses Vorurteil dafür und dies Vorurteil wird durch faktische Spuren der Doppelheit bestätigt. Der Schriftsteller, dem der Zusammenhang im Ganzen angehört, erzählt v. 13. 14: „Da sprach Israel zu Joseph: weiden nicht deine Brüder in Sichem? wolan ich will dich zu ihnen senden . . . Und er sandte ihn vom Tale Hebron, und er kam nach Sichem.“ Eingeschoben ist: „und er sprach zu ihm: hier bin ich; und er sprach: geh, erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und der Herde und bring mir Bescheid.“ Das ויאמר לו v. 13 passt nicht auf das Voraufgegangene, sondern setzt voraus: „und Jakob sprach zu Joseph: mein Sohn, und er sprach zu ihm: hier bin ich.“ 22, 2. 7. 11. 27, 1. 31, 11. Der Einschub stammt aus E, denn nur hier findet sich diese weitläufige Art der Anrede; also ist der Haupterzähler der Jahvist, den auch Israel, Hebron und die Verbalsuffixe verraten. Ein weiteres Bruchstück aus E ist der 18. Vers, der einerseits hinter וימצא v. 17 zurückgeht, andererseits über v. 19s. vorgreift und sich durch das doppelte ארץ als nicht jahvistisch zu erkennen giebt. Ferner gehört jedenfalls v. 22 dem Verf. von v. 29. 30 an, d. h. dem Elohisten; ob auch v. 21, ist fraglich — Ruben spricht dafür, anderes dagegen. Der Schluss von v. 21 hat keinen Platz neben dem Anfang von v. 22, und die Sprache ist verschieden (ארץ v. 22). Ausserdem genügt v. 20 nicht als Voraussetzung zu v. 26, denn hier liegt Joseph nicht erschlagen, sondern lebendig

¹⁾ V. 28 indes nur teilweise: und es zogen Midianiter vorbei, Kaufleute, die zogen . . . den Joseph aus der Grube . . . und brachten ihn nach Ägypten.

in der Cisterne, der erste Vorschlag v. 20 muss also auch in J geändert und ein milderer acceptirt sein. Mich dünkt darnach, dass v. 21 ein unvollständiges jahvistisches Analogon zu v. 22 und möglicherweise Ruben Korrektur für Juda ist. Wahrscheinlich liegt dann dem Vorschlage v. 21 einfach das Motiv zu Grunde, das Blut zu bedecken, d. h. Joseph ohne Blutvergiessen umzubringen, nicht wie v. 22 die heimliche Absicht, ihn zu retten, s. v. 26.

444 Es lassen sich endlich auch in v. 23. 24 Dubletten entdecken, die ich indessen nicht erwähne. Ich bemerke nur noch, dass die nach v. 29s. in E enthaltene Angabe, dass die Brüder, nachdem sie den Joseph in die Grube geworfen, sich von dem Schauplatz des Verbrechens entfernten, aus Rücksicht auf J v. 25ss. auf jeden Fall ausgelassen werden musste.

Der Anfang des Kapitels, v. 2b—11, ist hauptsächlich dem Elohisten entnommen, weil dieser wol die Träume, seine Lieblingsmaterie, ausführlicher behandelte als der Jahvist, der sie freilich nach v. 19s. auch erzählt haben muss. Vgl. v. 3 **בן וקנים** wie 21, 2 gegen **ילד וקנים** 44, 20 in J, ferner **כהנת פסים** wie v. 23. 32 gegen einfaches **כתנת** in J, vor allem das stete **אתו** v. 4. 5. 8. 9, nie ein Verbalsuffix, in äusserst auffallendem Unterschiede gegen v. 12ss. Einiges Jahvistische mag eingestreut sein, doch sehen **ויספר אל אביו ואל אחיו** v. 2 und **את בני בלהה ואת בני ולפה נשי אביו** v. 10 eher wie Zusätze einer späteren Hand aus.

Josephs Schicksale in Ägypten bis zu seiner Erhebung hat der Jehovist vorwiegend aus E gegeben. Zwar 39, 1 stammt aus J, diese Quelle setzt sich weiter bis v. 5 fort und erscheint wieder v. 20—23; aber die Mitte v. 6—19 ist auch in Kap. 39 elohistisch. Vgl. **ויהי אחר הרברים האלה** 39, 6 mit 29, 17, **ויחי אחר מראה** v. 7 mit 15, 1. 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1, **לאלהים** v. 9 und **ראו** v. 14. Für J ist charakteristisch, dass Joseph zuerst Sklave eines gewöhnlichen Ägypters wird, und von diesem dem königlichen Gefängnis übergeben, in die Gewalt des Kerkermeisters übergeht, dessen Name nicht genannt wird, so wenig wie der des ersten Herrn. Übrigens mag der Jehovist in v. 2—5. v. 20—23 einzelnes aus E, ebenso in v. 6—19 einzelnes aus J haben unterlaufen lassen. Der Ausdruck **הפקיד אתו קבירתו** v. 5 verrät eine andere Hand als **ויפקדו על ביתו** v. 4; **כל יש נתן בידו** v. 4 findet sich wieder v. 8; **מצליח** ist v. 2 in anderer Weise gebraucht wie v. 3 und v. 23. Eine deutliche Dublette findet sich am Schlusse von

v. 10, die Reihenfolge der beiden Infinitive müsste sonst wenigstens umgekehrt sein. Endlich scheint der Jehovist in v. 23 die Ausdrücke beider Quellen zu einem ziemlich unklaren Satze gemischt zu haben, באשר ist elohistisch v. 9. 21, 17.

Dass Kap. 40 aus E stamme, ist allerseits anerkannt. Joseph ist hier nicht an die arabischen Händler verkauft, sondern von ihnen gestohlen v. 15, sein Herr ist wie 37, 36 der Trabantenoberst und hat selbst das Gefängnis unter sich v. 3. Vgl. ausserdem die geläuterte religiöse Vorstellung v. 8 (41, 15s.), die כְּרִיסִים⁴⁴⁵ v. 2 (37, 36), אֱלֹהִים v. 8, הָאֱלֹהִים v. 1, die Vermeidung des Verbalsuffixes v. 3. 4. 6. 8: 11. 15. 17. 19, בחלמי הנני v. 9. 16 (41, 17. 22). Einige Spuren von J finden sich indessen auch hier und sind leicht erkennbar. In v. 1 sind die Worte חֲטָאוּ-מַצְרִים nicht bloss vor v. 2 überflüssig, sondern auch vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichend. In v. 2 heisst es, wie in der Regel, הִאֲפֶה הַמִּשְׁקָה dagegen v. 1 einfach שָׁר הָאֵשׁ, שָׁר הַמֵּי und שָׁר הָאֵשׁ, מֶלֶךְ מַרְצִים, ebenso wie v. 5b in einem gleichfalls ganz überflüssigen Satze¹⁾. Auch v. 3b ist אֵל בֵּית הַסֵּהר מֵ' א' י' א' שֵׁם ein dem Zusammenhang fremdes Nimium und geht von der Vorstellung aus, dass das Gefängnis nicht im Hause von Josephs eigentlichem Herrn sei; vgl. den v. 5b wiederkehrenden Ausdruck בֵּית הַסֵּהר mit מִשְׁמֵר בֵּית אֲדֹנָי v. 4. 7. Auch durch den Vergleich mit 39, 20—23 bestätigt es sich, dass v. 1 (ausgen. die Überleitungsformel), v. 3b und v. 5b aus J eingetragen sind.

Kap. 41 hängt eng mit Kap. 40 zusammen, vor allem sachlich, aber auch in den Ausdrücken und Vorstellungen. Kein Zweifel, dass wir den Elohisten hier vor uns haben, der sich am besten auf Traumgeschichten versteht. Spuren von Überfüllung finden sich v. 30s. v. 33—36. v. 48s. v. 54—57; statt אֲשֶׁר בָּהֶם v. 56 ist ein von שֹׁבַר abzuleitendes Wort, welches Kornmagazin bedeutet, zu lesen.

In dem folgenden Stück über die Begegnung Josephs mit seinen Brüdern ist Kap. 42 zunächst noch im ganzen Fortsetzung von E, wie man aus v. 21ss. v. 37 und aus den Ausdrücken מִשְׁמֵר v. 17 סָחַר v. 34 und anderen Merkmalen erkennt. Aber

¹⁾ Dagegen hat es in v. 13 mit dem nicht als Titel, sondern als Satzprädikat auftretenden מִשְׁקָה andere Bewandtnis. In v. 14, wo der Zusammenhang brüchig zu sein scheint, wird er hergestellt durch כִּי אֵין statt אֵין.

von Kap. 43 an kommt J wieder zu Worte. Die unter sich übereinstimmenden Referate 43, 5—7. 44, 18ss. setzen zwar eine ähnliche Geschichte voraus, wie die Kap. 42 erzählte, aber doch eine ganz andere Version derselben. In Kap. 42 will Joseph die Brüder durch Zurückbehaltung Simeons zwingen, auf alle Fälle wiederzukommen, sei es mit, sei es ohne Benjamin; nach Kap. 43s. dagegen verbietet er ihnen die Wiederkunft, wenn nicht Benjamin dabei sei. Damit hängt zusammen, dass die Brüder Kap. 42 als Kundschafter behandelt, anfangs sämtlich gefangen gesetzt und dann nur auf Kautio zu dem Zwecke freigegeben werden, um
 446 Benjamin zu holen und dadurch die Wahrheit ihrer Aussagen zu bestätigen, dass sie hinwiederum Kap. 43s. nicht der moralischen Verpflichtung wegen, um sich zu legitimiren und den Simeon zu lösen, nach Ägypten zurückgehn, sondern warten bis das Korn alle ist und der Hunger sie zwingt¹⁾. Der Vorwurf, sie seien Kundschafter, ist den Brüdern nach 43, 5—7. 44, 18ss. gar nicht gemacht worden, nicht der hat sie dazu veranlasst, dem Joseph, so wie es Kap. 42 geschieht, auseinanderzusetzen, wer und woher sie wirklich seien und dabei unwillkürlich auch Benjamins Erwähnung zu tun, sondern Joseph hat sie geradezu gefragt: lebt euer Vater noch, habt ihr noch einen Bruder? und dann geboten, dass sie nicht ohne diesen ihm unter die Augen treten sollten; sein Verfahren, Kap. 42 durchaus motivirt, ist 43, 7 Israel und den Brüdern ziemlich unbegreiflich.

Kap. 43s. ist also nicht die Fortsetzung von E Kap. 42, sondern von einem Parallelbericht aus J, der mit Hilfe einiger Fragmente in Kap. 42 selbst noch ziemlich gut zu rekonstruiren ist. Die Brüder kommen vor Joseph und kaufen Korn, sagend sie seien aus Kanaan. „Und Joseph fragte sie: lebt euer Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? und sie sprachen zu ihm: wir haben noch einen alten Vater und es ist noch ein unerwachsener Alterssohn da und sein Bruder ist tot, und er ist allein von seiner Mutter übrig geblieben, und sein Vater hat ihn lieb. Und Joseph sprach: bringt ihn her zu mir. ich will meine Augen auf ihn richten. Sie sagten: nein Herr, der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen, sonst stirbt der. Er aber gab ihnen die Versicherung: wenn euer jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr nicht

¹⁾ Vgl. de Wette II, 150 und Ilgen z. d. St.

vor mich gelassen werden.“ 43, 7. 44, 20—23. 43, 3. Darauf entlässt Joseph die sämtlichen Brüder, Simeon eingeschlossen, mit dem Korn, nachdem er ihnen ihr Geld hat in die Säcke legen lassen. Auf dem Heimwege übernachteten sie unterwegs in einer Herberge. „Da öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter zu geben, und er sah sein Geld oben im Sack liegen und sprach zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, es liegt oben in meinem Sack! Da öffneten auch die anderen ihre Säcke und siehe eines jeden Geld lag in seinem Sack, ihrer aller Geld vollwichtig. Und sie sahen sich erschreckt einander an und sagten: was hat uns Gott da getan!“ 43, 21s. 42, 27s. Es stand in 42, 27s. ursprünglich das, was 43, 21 referirt wird, vergl. die Ausdrücke מספוא und מלון אמרתם. Der Haupterzähler in Kap. 42 lässt die 447 Scene erst v. 35 spielen, nachdem die Reisenden nach Hause gekommen sind; da sie v. 25 eine besondere צרה mit auf den Weg bekommen haben, brauchen sie ihre Säcke nicht früher aufzumachen. Um nicht in offenen Widerspruch hiermit zu geraten, hat der Bearbeiter den 43, 21 vorausgesetzten Zug fortgelassen, dass nachdem erst der eine Bruder die beunruhigende Entdeckung gemacht, nun auch die anderen gleich in der Herberge nachsehen. Aber nur so erklärt sich, warum sie alle entsetzt einander anblicken, und auch ohne dies ist es recht unnatürlich, dass sie trotz der Aufregung mit der allgemeinen Öffnung der Säcke warten bis sie zu Hause sind, zumal da wenn der eine futtert, auch die andern füttern mussten. Freilich ist in das jahvistische Sprachkolorit der beiden Verse einzelnes Fremdartige hineingetragen, was der Bearbeiter theils aus seinem Eigenen theils aus E genommen hat. Auf 42, 27. 28=43, 21s. folgt dann die Rückkehr zu Israel, dem Bericht über das Vorgefallene erstattet wird 44, 24, und daran schliesst sich Kap. 43 und 44. Doch ist nach Massgabe von 44, 29 der Vers 42, 38 mit einer aus 44, 26 zu entlehnenden vorhergehenden Motivirung zwischen 43, 1. 2 und 43, 3 einzuschieben, etwa so: 43, 1. 2. 44, 26. 42, 38. 43, 3. Auf 42, 37 ist v. 38 nicht die Antwort, denn mit 42, 37 sind wir gerade so weit wie mit 43, 8—10; wie hier Juda, so übernimmt dort Ruben die Bürgschaft, und auf seinen Antrag wird ursprünglich Jakob in E ungefähr ebenso eingegangen sein, wie 43, 11ss. in J auf den Judas.

Die Scheidung Kap. 42=E, Kap. 43. 44=J versteht sich hier wie sonst nur a potiori. Ich habe bereits meine Meinung gesagt,

dass 42, 27 s. v. 38 Bruchstücke aus J seien; ähnlich finden sich zu Anfang des Kapitels mehrfache Einträge aus dieser Quelle. Die Ausdrücke *פן יקראני אסון* v. 4 (v. 38. 44, 29), *וישהחו אפים* v. 6 (dagegen 48, 12) sind spezifisch jahvistisch. In Kap. 43 stammt v. 14 aus E, wegen Simeons, wegen der Beziehung auf 42, 36, wegen des Gottesnamen El und wegen *אני*. Ebenso ist der Schluss von 43, 23 *ויצא אלהם את-שמעון* ein Zusatz aus E, der an dieser Stelle keineswegs passend steht; denn die Brüder stehn hier ja noch *פתח הבית* d. h. draussen vor dem Hause und gehn erst v. 24 hinein. Dagegen ist allerdings Kap. 44 rein jahvistisch und zeigt überall die charakteristischen Ausdrücke und Wendungen von J. In v. 16 ist *יהודה*, der erst v. 18 herantritt, falsches Explicitum, man muss lesen *וויאמרו*; in v. 30 ist das erste *נפשו* in *נפשי* zu ändern.

- 448 In Kap. 45, 1—46, 5 hält sich der Jehovist wieder vorzugsweise an E. Für die erste Hälfte des Abschnittes bis 45, 15 ist die Sprache der Beweis, vgl. *אלהים* v. 5. 7. 8. 9, *בעיניכם* v. 5 wie 31, 35, *וינשק ל* v. 15 wie 32, 1. 29, 13. Bei der zweiten Hälfte treffen sachliche und sprachliche Gründe zusammen. Das jahvistische Stück 46, 31ss. weiss nichts von dem Anerbieten Pharaos 45, 16ss.; dort wird die Ankunft der Brüder ihm als etwas ganz Neues gemeldet, zu welcher er hier selbst Veranlassung und Befehl gegeben hat. In sprachlicher Hinsicht vgl. *טענו את* 45, 17 mit *ויעמס על חמרו* 44, 13, *מספוא* 45, 23 mit *בעירכם* 24, 25. 42, 27. 43, 24, auch die *צרה לדרך* 45, 21. 42, 25.

Doch sind auch hier dem Zusammenhange von E einzelne Züge aus J beigemischt, welche namentlich gegen Schluss des Abschnittes kenntlicher hervortreten. Warum setzt sich Israel nicht gleich beim Aufbruch von Hebron auf den Wagen, warum erst unterwegs in Beerseba? Pharaos wollte ihn doch wol von seinem Wohnorte abholen lassen? Wahrscheinlich lässt der Verfasser von v. 5, d. i. der Erzähler von Kap. 45, also der Elohist, den Jakob in Beerseba wohnen, eben so wie schon den Abraham Kap. 20 bis 22. Dann gehört v. 1, wo Israel anderswo, vielleicht in Hebron (37, 14), siedelt und Beerseba vielmehr als die besondere Stätte Isaaks gilt, dem Jahvisten an, der nach 46, 31ss. von dem Abholen durch Pharaos nichts weiss. Auch durch die Sprache verrät sich hier J, denn E sagt Jakob und nur *בני ישראל*, dagegen J seit 35, 21 Israel. Wenn dieser Name auch 46, 2 in einem durchaus

elohistischen Verse erscheint, so ist er hier wol erst durch den Bearbeiter hineingekommen; denn der Satz: Gott sprach zu Israel: Jakob! entstammt keiner einheitlichen und natürlichen Konzeption. Zu J ist ferner 45, 28 und Einzelnes aus 46, 3s. zu weisen, ausserdem im Anfange des Abschnittes החצפן 45, 1 (43, 31), מִכְרָתָם אֵת v. 4s., endlich v. 10 (46, 28. 32) und v. 13s. (46, 29 הוריד).

Auf 46, 5 folgt in JE 46, 28—47, 4 und 47, 6b. Hier ist J nicht zu verkennen, als unterscheidende Merkmale hebe ich hervor das Ignoriren des in 45, 17ss. Berichteten, die Bedeutung Judas und im Gegensatz zu dem grossartigen Anerbieten 45, 19 das bescheidene Bittgesuch um das Land Gosen, ausserdem in sprachlicher Hinsicht בַּעֲבוּר מִנְעוּרֵינוּ הַפֶּעַם יִשְׂרָאֵל. In 46, 28 stört der Satz וַיָּבֹאוּ אֶרְצָהּ גִּשְׁן er ist wol zu v. 29 zu ziehen. Für להורית wird nach v. 29 l'heraot zu lesen und Joseph als Subjekt dieses Infinitivs zu denken sein. — Das eigentümliche Stück 47, 13—26 449 fügt sich an dieser Stelle weder in den Zusammenhang von E noch von J. Man könnte annehmen, dass es ursprünglich in einer Parallele zu Kap. 41 seinen Platz gehabt hätte. Der jahvistische Faden wird von v. 6b her wieder aufgenommen in v. 27a und setzt sich demnächst in 47, 29—31 fort, vgl. besonders v. 29: עֲשֵׂיתָ עֲמָדִי חֹסֶד וְאֱמֶת. שִׁים נָא יָדְךָ חֶחֶם יְרֵכִי, אֲסִנָּה מִצְאָתִי הֵן בַּעֲנִיךָ. Die Herkunft von v. 12 ist ungewiss, vgl. 50, 21 (E).

Es gibt kaum eine Stelle der Genesis, wo die Schichtung der Quellen handgreiflicher wahrzunehmen ist, als der Schluss des 47. und der Beginn des 48. Kapitels: in 47, 28 ein Anfang, in 47, 29 noch einmal ein Anfang, in 48, 1 zum dritten Male ein Anfang immer der selben Geschichte. Da 47, 28 = Q, 47, 29—31 = J, so ist 48, 1 = E, was durch die Einleitungsformel וַיְהִי א' ה' הָאֵלֶּה bestätigt wird. Sieht man von v. 3—7 (Q) ab, so zeigt Kap. 48 auch im Verfolg überall die Eigentümlichkeit von E¹⁾. Schon das könnte man dahin rechnen, dass Joseph den Segen, d. h. die Erstgeburt, empfängt; indessen ist es nicht so sicher, dass in J nicht das selbe der Fall war, denn 47, 29—31 ist unvollständig, und wenn man vielleicht von einer Parteinahme der einen Quelle für Ruben, der anderen für Juda reden kann, so ist dabei doch Joseph stets ausser dem Spiele und für ihn das Interesse beider Quellen

¹⁾ [Vgl. aber Karl Budde in Stades Ztschr. 1883 p. 56 ss.].

gleich gross. Unbedingt aber widerspricht v. 22 der jahvistischen Version in Kap. 34; denn darnach ist von einer Eroberung der Stadt Hamors durch Gesamtisrael gar nicht die Rede, sondern nur von der Ermordung des Mannes der Dina durch Simeon und Levi. Dagegen stimmt v. 22 sachlich zu der anderen Version in Kap. 34, wonach Gesamtisrael die Stadt Sichem überfällt und ihre Bevölkerung niedermacht. Als sprachliche Merkmale von E treten hervor אלהים v. 9. 11. 15. 20. 21, der häufige Gebrauch von את statt des Verbalsuffixes v. 10. 11. 12. 15. 16. 17. 21, נשק und חבק mit ל v. 10 wie 29, 13, ישתחו לאפני ארצה v. 12 statt אפני ארצה. Auffallend ist nur der durchgehende Gebrauch von Israel; der Bearbeiter scheint den bisherigen Unterschied zwischen J und E von jetzt ab nicht mehr conservirt zu haben.

Der s. g. Segen Jakobs 49, 1—27 — wozu v. 28 gehört, ist zweifelhaft — stammt zwar sicher aus JE und sicher nicht aus E; ob aber darum aus J, ist deshalb nicht so ganz gewiss, weil der Zusammenhang ihn nicht stützt, denn Kap. 50 schliesst eher an 450 Kap. 47 an. Es scheint allerdings, als ob der Jahvist in Kap. 34 und 35, 22 auf 49, 4—7 Bezug nehme, und es stimmt zu seiner anderweitigen Tendenz, dass er bei Ruben Simeon und Levi, den drei ältesten Söhnen Leas, einen Grund findet, weshalb sie das Erstgeburtsrecht verwirkt haben, damit es dann auf Juda übertragen werden könne: Juda und Joseph sind bei ihm die Erstgeborenen der beiden Hälften Israels. Am Ende ist es bei einem solchen Liede nicht zu verlangen, dass es sich strenge in den Zusammenhang füge, zumal wenn der Erzähler es nicht selbst gemacht, sondern bereits fertig vorgefunden hat.

In Kap. 50 gehört v. 15—26 unwidersprechlich zu E, vgl. v. 19 s. 24 s. Ebenso ist es klar, dass v. 4—11. 14 dem Verfasser von 47, 29—31, also J, angehören. Freilich stimmt der Inhalt von 50, 5 nicht zu וקברתי בקברם 47, 30, man wird zu der Annahme gezwungen, dass der ursprüngliche Wortlaut von 47, 30 vom Redaktor der Genesis mit Rücksicht auf Q 48, 7. 49, 30 s. geändert worden ist, vgl. Kayser a. O. p. 35. Über die Herkunft der Verse 50, 1—3, wozu noch ויעברו ימי בביתו v. 4 zu rechnen ist, lässt sich keine so bestimmte Entscheidung treffen.

Die Untersuchung dieses vierten und letzten Teils der Genesis hat die bisher gewonnenen Resultate der Kritik lediglich bestätigt. J und E sind zuvörderst eng mit einander, darauf JE mit Q ver-

bunden. Einen Bestandteil von J bildet E hier so wenig wie sonst; eher liesse sich, da J hier vergleichsweise trümmerhafter als E erhalten ist, das Umgekehrte denken, obwohl auch das nicht richtig ist, denn beide Quellen erzählen selbständig die selbe Geschichte in verschiedenen Versionen. Natürlich ist darum nicht ausgeschlossen, dass der ältere der beiden Erzähler den jüngeren gekannt und benutzt hat; aber die Zusammenschiebung der zwei so sehr ähnlichen Geschichtsbücher ist das Werk eines Dritten, den wir den Jehovisten genannt haben.

II. Die Erzählung der übrigen Bücher des Hexateuchs.

Dass Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis ins Buch XXI. Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache¹⁾. Ebenso steht es ⁵³¹ fest, dass JE auch in Exodus und den folgenden Büchern ein durchaus selbständiges Geschichtswerk und nicht etwa eine Ergänzung von Q ist. Dies ist hier sogar ungleich deutlicher als in der Genesis. Das jehovistische Geschichtsbuch wird nicht nur nicht unvollständig und zusammenbanglos, nachdem Q herausgenommen, sondern erst dadurch schliessen sich die total auseinandergerissenen Glieder seiner Erzählung zu einem schönen Ganzen an einander; vgl. Exod. 24. Kap. 32—34. Num. 10, 29 u. s. w. Wäre die literarische Kritik statt von der Genesis von Exodus und Numeri ausgegangen, so hätte die s. g. Ergänzungshypothese nie entstehen können. Schliesslich wird auch die Erwartung berechtigt sein, dass sich die Composition von JE von Exod. 1 an nicht plötzlich ändern werde, zumal jedenfalls Gen. 50 weder den Abschluss von J, noch von E bilden kann. Ob sich die Erwartung bestätigt, muss die Untersuchung lehren.

Israel in Ägypten. Exodus 1—11.

1. Man kann diesen Abschnitt in zwei Hälften zerlegen, deren erste wesentlich die Berufung Moses enthält 1, 1—7, 7, die zweite die ägyptischen Plagen 7, 8—11, 10. In der ersten Hälfte gehört zu Q: aus Kap. 1 die Verse 1—5. 7 (mit Ausnahme von וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצִי vgl. v. 9. 20) 13. 14 (mit Ausnahme der 2. Hälfte ⁵³²

¹⁾ Ein für allemal sei bemerkt, dass ich in der Bestimmung von Q (Knobel und) Nöldeke folge.

von v. 14a und Voranstellung von 14b); aus Kap. 2 die Verse 23—25 (von וַיִּתְּנֵם 23 an, vgl. zum ersten Teil des Verses Sept. 4, 18); endlich das geschlossene Stück 6, 2—7, 7. Zwischen 2, 25 und 6, 2 scheint keine Lücke zu sein, denn 6, 4. 5 greift auf 2, 24 zurück, und ausserdem deckt sich 6, 2ss. inhaltlich so vollkommen mit dem jehovistischen Stücke, welches gleich auf 2, 25 folgt, dass ihm von Rechts wegen durchaus der selbe Platz zukommt. Die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ehe er, wie 6, 2 geschieht, als bekannte Person auftritt, ist bei Q nicht berechtigt. Doch ist es möglich, dass die Familiennachrichten über Mose und Aharon, welche sich gegenwärtig 6, 16ss. finden, in Q ursprünglich vor 6, 2 standen. Jedenfalls hat Kayser darin Recht, dass das Stück 6, 13—28 an seinem jetzigen Ort und in seinem gegenwärtigen Umfange ein ungeschickter Nachtrag ist, eine Erweiterung von Q durch spätere Hand. In v. 29. 30 wird der Faden da wieder aufgenommen, wo er v. 12. 13 fallen gelassen war.

Aus dem zweiten Teil unseres Abschnitts ist für Q in Anspruch zu nehmen 1) 7, 8—13 Verwandlung von Aharons Stabe in eine Schlange, 2) 7, 19. 20a. 21c. 22. 23¹⁾ Verwandlung des Wassers in Blut, 3) 8, 1—3. 11b Frösche, 4) 8, 12—15 Mücken, 5) 9, 8—12 Pestbeulen an Menschen und Vieh. Die ägyptischen „Plagen“ fallen in Q eigentlich weniger unter den Gesichtspunkt der Strafen, als der Zeichen und Machtbeweise, in denen Jahve und Pharao durch ihre Vertreter concurriren; die drei ersten Wunder machen die ägyptischen Priester nach, das vierte übersteigt ihre Kräfte, das fünfte trifft sie selber. Darum fällt auch die Verwandlung des Stabes in die Schlange, die in JE von den Plagen unterschieden wird, in Q völlig damit zusammen. Sonst ist in sachlicher Hinsicht charakteristisch, dass die Forderung an Pharao einfach auf völlige Loslassung Israels aus Ägypten gerichtet ist, und dass der göttliche Befehl durch Mose an Aharon ergeht, welcher letztere mit seinem Stabe das Zeichen verrichtet: nur das letzte und höchste wird Mose vorbehalten 9, 8—12. In formeller Hinsicht macht sich das Überwiegen des Schemas über den besonderen Inhalt der Erzählung bemerklich. „Jahve sprach zu Mose: sprich zu Aharon: streck deinen Stab aus und tu da-

¹⁾ V. 20b. 21a. b. = v. 17. 18; an v. 21b schliesst unmittelbar v. 24, seinerseits im Widerspruch zu v. 19 befindlich.

mit das und das, damit werde Und sie taten so (wie Jahve befohlen) und Aharon streckte den Stab aus und tat das und das und es ward. Und die ägyptischen Priester taten ebenso durch ihre Zauberei und Aber Pharaos Herz verstockte sich und er hörte nicht auf sie so wie Jahve gesagt hatte.“ Befehl und Ausführung werden dabei stets in gleicher Umständlichkeit und mit den selben Worten wiederholt. An Einzelheiten bemerke רנין 7, 9, רבן und ורק 9, 8, und den reichlichen Gebrauch von בל 2.

2. Die Plagen in JE, um das hier gleich anzuschliessen, sind folgende: 1) die Verwandlung des Wassers in Blut 7, 14—18. 20 b. 21 a. b. 24. 2) die Frösche 7, 25—29. 8, 4—10. 11 a. 3) das Geschmeiss 8, 16—28. 4) die Viehpest 9, 1—7. 5) der Hagel 9, 13—35. 6) die Heuschrecken 10, 1—20. 7) die Finsternis 10, 21—29. Die ersten vier entsprechen in Inhalt und Reihenfolge den Zeichen in Q (nach Abzug des Einleitungswunders, welches in JE, wie gesagt, nicht in eine Reihe mit den anderen gestellt wird), nur tritt an die Stelle der Mücken das Geschmeiss, und an die Stelle der Pestbeulen an Mensch und Vieh das Viehsterben. Sachliche Unterschiede: vor jeder Plage wird immer erst die Forderung an Pharao wiederholt, und zwar darauf beschränkt, dass er die Hebräer in die Wüste ziehen lasse, um dort ein Fest zu feiern; für den Weigerungsfall wird zugleich die neue Plage im voraus angekündigt. Mose ist der Thaumaturg, nicht Aharon, und wenn von einem Wunderstabe die Rede ist, so ist es der Stab Moses. Formell ist beachtenswert, was schon dem Samaritaner auffiel, dass immer bloss der Befehl Jahves an Mose, den Pharao zu bedrohen, berichtet, die Ausführung desselben aber verschwiegen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird — vgl. dagegen z. B. 7, 9. 10. Alle diese Merkmale sind der Erzählung von Q fremd und vereinigen sich zur Charakteristik von JE. Sieht man aber näher zu, so fügen sie sich doch nicht zu Zügen eines einheitlichen Bildes zusammen, sondern lassen noch weiter die Physiognomie zweier verschiedener Quellen erkennen, aus denen JE auch hier ebenso wie in der Genesis zusammengefloßen ist.

In den meisten Stücken hat der Jehovist seine beiden Vorlagen eng mit einander verwoben, eine Ausnahme bilden jedoch Nr. 3 und 4 einerseits und Nr. 7 andererseits, wahrscheinlich weil hier keine Pendants aus der parallelen Quelle vorhanden waren. Der wichtigste Unterschied ist der, dass in dem einen Bericht 534

Mose die Plagen mit seinem Stabe herwinkt, dagegen in dem anderen vom Stabe Moses gar nicht die Rede ist, sondern Jahve allein und unmittelbar die Wunder wirkt¹⁾. Damit hängt eng zusammen, dass dort die Ankündigung der Plagen in der Regel fehlt, die hier jedesmal ihrem wirklichen Eintritt vorausgeht. Denn wenn Mose sie selbst zu Wege bringt, so kann kein Zweifel entstehen, woher sie rühren; wenn sie dagegen ohne sein Zutun hereinbrechen, so muss er sie vorher ankündigen, damit man sehe, sie kommen nicht von ungefähr, sondern von Jahve. Aus dem selben Grunde wird in diesem zweiten Fall gewöhnlich ein Termin für die Erfüllung der Drohung gesetzt und hervorgehoben, dass die Plagen, wie sie auf Moses Ansage kommen, so auf sein Gebet weichen. Das sind lauter Garantien für die Urheberchaft des Gottes, in dessen Namen Mose auftritt — Garantien, die natürlich überflüssig sind, wenn er handgreiflich die Wunder selbst verrichtet.

Der Hauptbericht ist der zuletzt charakterisirte, in welchem Mose die Strafe nicht ausführt, sondern nur androht. Der Anfang derselben ist fast überall heil und unvermischt erhalten und darum das wesentlichste Kennzeichen, Vgl. 7, 14—18. 7, 25—29. 8, 16—19. 9, 1—5. 9, 13—19. 10, 1—6. „Und Jahve sprach zu Mose: mach dich morgen früh auf und tritt vor Pharao, siehe er geht hinaus an das Wasser. Und sprich zu ihm: so spricht Jahve der Hebräer Gott: lass mein Volk ziehen, dass es mir diene; denn wenn du dich dessen weigerst, so“ Es folgt die genaue Ansagung des kommenden Ereignisses, dabei wird immer Jahve allein als handelnde Person in Aussicht genommen und vom Stabe Moses ist keine Rede. Nur 7, 14—18 würde eine Ausnahme machen. Aber hier ist in v. 17 der Stab ohne Zweifel von anderswo eingetragen; denn nach Analogie von 7, 28 siehe ich schlage, 8, 17 siehe ich lasse los, 9, 3 siehe die Hand Jahves, 9, 18 siehe ich lasse regnen, 10, 4 siehe ich bringe muss auch 7, 17 das Subjekt אֲנִי nach הִנֵּה von Jahve und von keinem andern verstanden werden, um so mehr, da ja Jahve ausdrücklich als die redende Person bezeichnet ist und das kurz vorhergehende אֲנִי sich unmöglich auf Mose beziehen lässt. Positiv wird das Ergebnis, dass בְּמִטָּה וְגו' nicht die ursprüngliche Fort-

¹⁾ Nur hier sind die Plagen eigentl. Strafen, dort wie in Q auch mehr Wunder, Beglaubigungszeichen Moses vor Pharao.

setzung von הנה אנכי מכה sein kann, bestätigt durch die Worte v. 25 אֲחֲרֵי הַכּוֹת יִהְיֶה אִם הָיָא. Darnach ist man nun überhaupt berechtigt, die Abweichungen von 7, 14—18 gegen die übrigen fünf Parallelen daraus zu erklären, dass in diesem ersten Fall der Hauptbericht nicht rein vorliegt, sondern mit dem anderen verschmolzen ist, der hier zu Anfang gleichfalls einen ausführlichen Befehl Jahves an Mose der Ausführung vorhergehen liess. Freilich darf man fragen, ob die Worte v. 17b nicht vielmehr eigentlich von Mose an Pharao gesprochen werden und nicht von Jahve an Mose.

Die Bestellung des göttlichen Befehls durch Mose zu erzählen, wird in J — es sei erlaubt, den Hauptbericht vorgreiflich so zu bezeichnen — nicht für nötig gehalten¹⁾, es folgt vielmehr sogleich der wirkliche Vollzug der Strafe. Gemäss der Ankündigung erwartet man, dass Jahve direkt und mit eigener Hand den Schlag führt. Dies geschieht auch wirklich in Nr. 3 und Nr. 4, vgl. 8, 20 und 9, 6. In Nr. 2 ist J an der betreffenden Stelle durch Q (8, 1—3) verdrängt, in Nr. 1, wie wir gesehen haben, ausserdem noch mit der zweiten Quelle des Jehovisten versetzt (7, 20b. 21ab. 24). Dies letztere ist ebenso der Fall in Nr. 5 und 6. Während in der Ansage 9, 13—21 der Stab Moses nicht erwähnt wird, erscheint er dagegen in der Ausführung v. 22ss. Man sieht aber hier der Erzählung an, dass sie überfüllt und in Unordnung ist. In v. 23 heisst es erst, „Jahve gab Hagel“ und gleich darauf wieder „Jahve liess Hagel regnen,“ und in v. 24 unterbrechen die Worte וַיִּשַׁלַּח בְּהוֹךְ הַבָּרַד וַיִּשַׁלַּח בְּהוֹךְ הַבָּרַד die notwendige Verbindung zwischen וַיִּשַׁלַּח בְּהוֹךְ הַבָּרַד und כָּבֵד מְאֹד auf störende Weise. Nach v. 18 ist J aus v. 22—24 folgendermassen auszuschälen: „und am folgenden Tage, da liess Jahve Hagel regnen über alles Kraut des Feldes in Ägyptenland, und es ward ein sehr schwerer Hagel, desgleichen nicht gewesen war in Ägypten, seit es einem Volke gehörte.“ Ebenso ist auch in Nr. 6 der Stab Moses 10, 12ss., von dem in der vorausgeschickten Drohung so wenig wie sonst die Rede ist, in J erst von anderswo eingedrungen. Denn dem erhobenen Stabe hat nicht Jahve Folge zu leisten, sondern die Heuschrecken (gegen 536

¹⁾ Nur 10, 1 ss. macht eine Ausnahme, aber hier ist gewiss nicht das Ursprüngliche bewahrt. Denn in v. 1. 2 hat Jahve noch nichts aufgetragen, sondern bloss Vorbereitungen dazu gemacht, es fehlt der ganze Inhalt seines Wortes.

v. 13¹⁾), und sie dürfen den Mose nicht bis zum folgenden Tage warten lassen, sondern müssen gleich kommen. Man hat demgemäss zu scheiden:

12. Und Jahve sprach zu Mose: streck deine Hand aus über Ägyptenland, dass die Heuschrecke heraufkomme und alles Kraut des Landes fresse, alles was der Hagel übrig gelassen hat.

13. Da streckte Mose seinen Stab aus über Ägyptenland, 14. und die Heuschrecke kam herauf über ganz Ägyptenland.

13. Und Jahve führte einen Ostwind über das Land, jenen ganzen Tag und die ganze Nacht; als der Morgen kam, hatte der Ostwind die Heuschrecke hergetragen. Und sie lagerte in dem ganzen Gebiet Ägyptens, in schwerer Menge, wie nie zuvor gewesen und künftig nie sein wird.

Auch in v. 15 ist die Doppelheit in den Ausdrücken kaum zu verkennen, vgl. עֶשֶׂב הָאָרֶץ und hinterdrein עֶשֶׂב הַשָּׂדֶה; פְּרִי הָעֵץ und dann יֵרֶק בְּעֵץ. Endlich ist noch die unverhältnismässige Länge von Nr. 5 und 6 im Vergleich zu den übrigen Stücken von JE hervorzuheben.

Durch einen glücklichen Umstand trifft es sich, dass die zweite Quelle des Jehovisten, von der sich bisher nur eben die Spur verfolgen liess, zuletzt rein und nicht mit J vermischt erscheint, nämlich in 10, 21—27 (ägyptische Finsternis). Gänzlich fehlt hier die Drohung, die in J Tags zuvor an Pharao ergeht und regelmässig die ganze erste Hälfte jedes Stückes einnimmt; vielmehr tritt, nachdem die vorhergehende Plage den König nicht erweicht hat, die neue gleich wirklich selber ein, vgl. v. 21 zu v. 20. Mose erhebt seinen Stab, dann tritt spontan die Finsternis ein, ohne dass Jahve als handelndes Subjekt eingemischt wird. Sie dauert ihre gemessene Zeit, weicht nicht auf Moses Fürbitte. Auch scheint es, dass Pharao hier nicht sein in der Not gegebenes Versprechen hinterher wieder bricht, sondern niemals die Forderungen Moses in ihrem vollen Umfange bewilligt. Kurz, der regelmässige und charakteristische Bau der Stücke in J wird hier vermisst, wenn auch die sachliche Ähnlichkeit gross genug ist. Ich mache noch aufmerksam auf die Schlussformel 10, 27. Es gibt nämlich in JE zwei Varianten derselben, die eine lautet: und Pharao הַכֹּהֵן sein

¹⁾ 9, 23 liegt die Sache anders, יְהוָה נָתַן קֶלֶחַ ist so verblasst wie Ζεῦς, vgl. Gen. 19, 24. Lam. 3, 66.

Herz und entliess העם nicht, die andere: und Jahve חוק 537 das Herz Pharaos (resp. intrans. Pharaos Herz חוק) und er entliess die בני ישראל nicht. Jene erscheint vollständig in Nr. 3 und 4 (8, 28 und 9, 7), also in den beiden rein aus J mitgeteilten Stücken, ferner zum Teil in Nr. 2 (8, 11 mit Q zusammen) und Nr. 5 (9, 34). In Nr 5 ist die zweite Variante damit verbunden 9, 35, und diese erscheint rein in 10, 20. 27 vgl. 11, 10.

Ich nenne den Hauptbericht J, setze ihn also gleich mit dem Jahvisten der Genesis. Zum Teil schon deshalb, weil es eben der Hauptbericht ist, weiter wegen der geschickten Verumständung z. B. in der Angabe, Pharao sei des Morgens am Wasser zu treffen, wegen der lebendigen dramatischen Erzählung, und auch darum, weil hier inclusive der Tötung der Erstgeburt der Plagen sieben sind. An Einzelheiten kommt in Betracht das Land Gosen 8, 18. 9, 26, welches in der Genesis nur in J vorkommt; ferner die Zeitangaben בבקר 7, 15. 8, 16, namentlich in der Konstruktion 10, 13 הבקר היה ורוח הקרים נשא vgl. Gen. 19, 23 und 44, 3, endlich der Gebrauch von העתיד, עשב השדה (gegen הארץ) und גבול (= Land). Den zweiten Bericht in JE würde man dann E nennen dürfen. Er steht sachlich und sprachlich näher zu Q, ein Verhältnis, welches sich gleicherweise in der Genesis constatiren lässt.

Auf eine genaue Scheidung von J und E in Nr. 1. 2. (?). 5. 6 wird man besser verzichten. Der Jehovist hat, wie es scheint, nicht bloss den Bestand von E sehr stark angetastet, sondern auch J mit eigenen Zutaten erweitert. Es ist schon bemerkt, dass das Ausfallen des Befehls 10, 1. 2, statt dessen dann gegen die sonstige Sitte die Ausführung berichtet wird v. 3ss., schwerlich ursprünglich ist; J wird hier in v. 1—3 das selbe gehabt haben wie z. B. 9, 1, das Übrige ist Zusatz des Jehovisten, erkennbar auch an כי אני הכבדתי — in J verstockt immer Pharao selber sein Herz — und an dem gänzlich schiefen Du in v. 2. Auch 9, 14 ist eine Variation des Jehovisten auf Grund von 9, 15, sie stört die Konstruktion und verwischt den hypothetischen Sinn des Ganzen¹⁾. Noch andere Breiten, Übergänge der Erzählung in

¹⁾ 9, 15 s. „Denn ich hätte schon meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen, dass du verschwunden wärest vom Erdboden, aber um deswillen habe ich dich gefristet . . . “. כי עתה hat hier

538 Predigt scheinen mir auf die überarbeitende Hand zurückzugehen, namentlich auch die Formel **ה' כי אין כמני הדרע כי אני יהיה**, worin das vom Sprachgebrauch in J abweichende **אני** häufig ist. Ich halte es endlich nicht für unmöglich, dass Aharon an den Stellen, wo er neben Mose in J auftritt, erst durch den Jehovisten hereingebracht ist. Der Befehl Jahves, vor Pharao zu treten, ergeht nämlich in J immer an Mose allein 7, 14. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1; nur im weiteren Verlauf erscheint daneben viermal Aharon, nämlich immer in dem Falle, wenn Pharao in der Not Mose und Aharon holen lässt, um ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Merkwürdigerweise aber wird hinterher wieder Aharon völlig ignoriert, Mose antwortet allein, redet nur in seinem, nicht zugleich in Aharons Namen (8, 5. 22. 25. 9, 29), und obwol er selbster gekommen, geht er doch im Singular wieder fort und bittet im Singular 8, 8. 26. 9, 33. 10, 18. Unter diesen Umständen ist auch der Wechsel des Numerus **והעתירו . . . שש נא** 10, 17 verdächtig genug. Es scheint, als ob der Jehovist grade bei der Fürbitte die Assistenz Aharons für angemessen gehalten habe.

Das Ende der Verhandlungen mit Pharao ist 10, 28—11, 10. Da 10, 27 Schlussformel ist, so ist v. 28s. nicht Fortsetzung des unmittelbar vorangehenden Berichts, sondern stammt aus J, vgl. Gen. 2, 17. Die beiden Verse sind mit dem Stück 10, 1—20 zu verbinden, dessen jahvistischer Abschluss gegenwärtig durch v. 20 verdrängt ist. Die Fortsetzung der Rede Moses an Pharao 10, 29 ist 11, 4—8 (vgl. 10, 29 mit 11, 8); sehr übel drängt sich 11, 1—3 dazwischen, wie bereits Knobel empfunden hat. Vgl. den jahvistischen Sprachgebrauch v. 6 (9, 18. 10, 14), v. 7 (8, 18. 9, 4). Demgemäss wäre 11, 1—3 = E. Die letzten beiden Verse des Kap. 11 rechnet man gewöhnlich zu Q, und allerdings lassen **אלים** v. 9 und **משה ואהרן** v. 10 auf diese Quelle schliessen. Man versteht nur nicht recht, wie der 9. Vers hierher gehören und mit v. 10 verbunden sein kann; denn **ישמע** ist Futurum.

3. Wenden wir uns nun zu JE Kap. 1—5, so ist die Tatsache, dass hier zwei Quellen benutzt sind, ziemlich anerkannt, aber über ihre Ausscheidung ist man keineswegs einig. In Kap. 1, wo v. 6. 8—12. 15—22 und einige Worte aus v. 7 und 14a zu den selben Sinn wie nach **לך**. In v. 14 ist die Auflösung dieser Partikel in **הוא** **בפעם** ebenso aus Misverständnis entsprungen, wie das Participium **שלח** statt des hypothet. Perfectums.

JE gehören, ist J zu erkennen in v. 6, וירבוי ויעצמי v. 7, v. 8—10; vgl. הקראנה v. 10, und v. 9 mit Gen. 11, 6s. Dahingegen ist der Sprachgebrauch von v. 11s. eigentümlich abweichend, vgl. die מסיים statt der ננשים und das Verbum קיץ in der Bedeutung 539 Angst haben. Man wird diese letzteren beiden Verse wol zu E rechnen müssen, ebenso auch v. 15—21, wegen אלהים und weil die Namen der Hebammen genannt werden. Nur der zweite Teil von v. 20, der die Verbindung zwischen v. 20a und v. 21 unterbricht, wird wegen רבה ועצם (v. 7. 9) zu J gehören, ebenso v. 22, eine Variante zu v. 15—21, wahrscheinlich auch die in Q eingesprengten Worte בחמר ובלבנים ובכל עברה בשדה, da die Vorstellung in E v. 11 eine etwas andere ist.

In Kap. 2, welches mit Ausnahme von v. 23b. c. 24s. ganz zu JE gehört, ist die Scheidung nicht durchzuführen, wenngleich die Geburt und Flucht Moses sowol in J als in E erzählt sein wird. Der Satz v. 6 „und sie sah den Kleinen und siehe es war ein weinender Knabe“ ist schwerlich aus Einer Feder geflossen. In dem selben Verse fallen die Worte ותחמל עליו wegen ihrer Stellung vor dem folgenden Satz auf, welcher letztere sich am natürlichsten an ותרא את-הילד anschliessen würde. Vermutlich ist ferner die Namengebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst, nachdem der Knabe gross geworden, wie es denn schwerlich die selbe Hand ist, die in v. 11 ויגדל משה und in v. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vielleicht also — zumal wenn nach v. 1s. Mose als erstes Kind der Ehe gilt — ist in den Hauptbericht ein anderer eingearbeitet, der nichts von Moses Schwester weiss, sondern einfach erzählt: „und siehe ein weinender Knabe und sie erbarmte sich seiner v. 6 (und nahm ihn auf), und er ward ihr Sohn und sie nannte ihn Mose, weil sie ihn aus dem Wasser gezogen hatte v. 10.“ Endlich scheint es, dass v. 15 eine andere Motivirung der Flucht Moses enthält als v. 13s., und dass in dem selben Verse die beiden Schlussätze keinen fortlaufenden Faden darstellen. V. 11—22 gehört im Ganzen zu J, vgl. אבן v. 14 mit Gen. 28, 16 und רהטים v. 16 mit Gen. 30, 38; v. 1—10 im Ganzen zu E (אֶמְהָ, יֶלֶד). Ob der Name Reguel aus J

¹⁾ ותראו ist eine Correctur, um את-הילד fortzuschaffen, vergl. Sept. Im MT blieb beides nebeneinander stehn.

herkommt, bezweifle ich¹⁾. J nannte ursprünglich vielleicht überhaupt keinen Namen; Jethro scheint erst jehovistisch zu sein, vgl. zu Kap. 18.

540 In Kap. 3 passt der mit Q 6, 2ss. parallele Passus, worin Gott seinen Namen Jahve offenbart, nämlich v. 10—15, ohne Zweifel nicht für J, sondern nur für E. Wirklich erscheint hier überall im Munde des Erzählers אֱלֹהִים v. 11. 12. 13. 14. 15, während von nun ab dies Kriterium für längere Zeit aufhört, freilich wol mehr durch Schuld des Bearbeiters, als nach der Absicht des Elohisten selber, der nach wie vor für gewöhnlich den allgemeinen Namen gebraucht zu haben scheint²⁾. Auch in 3, 1—9 finden sich von E zerstreute Spuren, so in v. 4 der Satz nach dem Athnach mit dem charakteristischen Anruf im Vokativ (vor der eig. Anrede) und mit der Antwort הֲנִי, vgl. ausserdem Elohim nach dem kurz vorhergehenden Jahve. Daran schliesst sich v. 6 (הָאֱלֹהִים) und v. 9. Übrigens liegt hier vorzugsweise J zu Grunde (vgl. v. 8), ebenso wieder in 3, 16—4, 17, obgleich auch da Motive aus E einfließen, z. B. 3, 21s. (11, 1—3). 4, 17. Man muss jedoch beachten: bei solchen Reden Jahves verfährt der Jehovist freier als sonst und componirt, unter Benutzung seiner Vorlagen, ziemlich selbständig. Bestimmt auf J führen 3, 16—18 (vgl. v. 18 וַיֵּלֶךְ יְהוָה בְּרֶגֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָמֵינוּ mit 8, 23 und אֲנִי הָעֶבְרִיִּים mit 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3) und namentlich 4, 1—9. Denn hier werden die Zeichen, die Mose tut, von den ägyptischen Plagen — die nachher Jahve allein bewirkt — unterschieden; sie geschehen nicht vor Pharao, sondern vor dem israelitischen Volke, um die Gesandten Jahves bei diesem zu beglaubigen (4, 30); dabei spielt der Stab als Medium überhaupt keine Rolle und fehlt bei den beiden letzten Zeichen gänzlich. Eine ganz andere Vorstellung, die nach dem, was wir über Kap. 7—10 erkannt haben, sicher auf E führt, findet sich 4, 21. 17. Hier sind wie in Q die Zeichen, die Mose verrichten soll, eben die Plagen, er tut sie vor Pharao, nicht vor dem Volke, der Stab ist bei allem das notwendige Vehikel.

¹⁾ Schwerlich ist der Vater Hobabs Num. 10, 29 der Priester von Midian mit seinen sieben Töchtern Exod. 2, 16 ss.

²⁾ In v. 14 am Schluss ist אֱלֹהִים eigentlich nicht mehr passend, Jahve selbst nennt sich mit Recht אֲנִי in 1. Person, für andere aber ist er אֱלֹהִים in 3. Person, also יְהוָה. Auf die Frage, wie sein Name sei, antwortet Gott: „Bin — sintemal ich bin. So sollst du zu Israel sagen: Ist hat mich zu euch gesandt.“ So nach Ibn Ezra.

Hat man bei 3, 1—4, 17 die Empfindung, ein Stück aus Einem Guss vor sich zu haben, so macht sich umgekehrt bei 4, 18ss. der zusammengesetzte Charakter sehr bemerklich. Offenbar ist weder 4, 19 die Fortsetzung von 4, 18, noch v. 21 von v. 20, noch v. 27 von v. 24—26. Sehen wir vorläufig ab von 541 v. 27—29, so ist für J in Anspruch zu nehmen v. 18. 20. 24. 25 und zwar deshalb, weil Mose hier Weib und Kind mitnimmt und nur einen Sohn (יֶלֶד v. 20) hat, gegen E 18, 2ss. Zu E gehört dann v. 19. 21—23 vgl. bes. v. 21. Man könnte denken, dies Stück knüpfe, alles dazwischen Liegende überschlagend, direkt an JE 2, 23. Bei näherer Überlegung erhellt aber, dass 4, 19. 21 doch nicht die erste Offenbarung Jahves an Mose sein kann, sondern eine frühere inhaltreichere vorangegangen sein muss. Es scheint also, dass in E der Auftrag, Israel zu befreien, nicht wie in J ohne weiteres zusammen fiel mit dem Befehl nach Ägypten zurückzukehren; erst etwas später bei einem bestimmten näheren Anlass wird diese praktische Konsequenz gezogen. Darnach ist die Richtigkeit der gegenwärtigen Stellung des ersten Satzes von 2, 23 zu beanstanden (vgl. Sept. 4, 19), möglicherweise hat sich der Jehovist um J's willen eine Umstellung erlaubt. Die Hand des Jehovisten ist ebenfalls bei der Placirung des letzten Satzes von 4, 20 tätig gewesen, der nicht zu J, sondern zu E gehört, und desgleichen vielleicht bei einigen Redewendungen von v. 22s. — Was 4, 27—31 betrifft, so ist der pragmatische Zusammenhang des Stückes in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht zu leugnen. Deutlich nun stammt v. 29—31 aus J, wegen der Rückbeziehung auf 3, 16 und wegen v. 30: er tat die Zeichen vor dem Volk. Andererseits steht v. 27 nicht in Verbindung mit J v. 18. 20. 24—26, denn in diesen Versen ist Mose schon weiter als am Berge Gottes, wo Aharon ihn treffen soll. Wie also? soll man v. 27 zu E weisen? Dazu sind v. 27—31 zu gleichartig und geschlossen. Ich glaube, dass Aharon hier ebenso wie in JE Kap. 7—10 erst durch den Jehovisten — wenn auch vielleicht auf Grundlage von E — eingeführt und gleich dem Mose einer früheren Anwesenheit auf dem Horeb gewürdigt worden ist. In J hat Mose zu dem Volk geredet und die Zeichen getan — das erheischt 4, 1—9¹⁾. Der Jahvist weiss nichts von Moses mangelnder Redefähig-

¹⁾ vielleicht besser 4, 1—12, denn streng genommen schliessen v. 10—12

keit, er lässt ihn sogar vor Pharaο in Kap. 7—11 ausschliesslich das Wort führen. Auch in 5, 1ss. ist das pluralische Subjekt urspr̄nglich nicht Mose und Aharon, sondern nach 3, 18 vgl. mit 5, 3 notwendigerweise Mose und die Aeltesten.

5, 1—6, 1 ist wol im Ganzen aus J entlehnt, vgl. v. 3 mit 3, 18. 8, 23. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 und die נגשים (gegen 1, 11). Doch fällt מרכנת v. 8 gegen רבן v. 18 auf und hie und da eine Abundanz der Rede, z. B. v. 4. 5.

Man sieht: so wenig sich in JE Ex. 1—11 die Scheidung ins Einzelne hinein durchführen lässt, so ist doch die Tatsache evident, dass dies Geschichtswerk auch hier wie in der Genesis aus J und E zusammengesetzt ist, durch die Hand eines Bearbeiters, der viel freier mit seiner Vorlage verfuhr und sie dadurch viel mehr zu einem Ganzen verschmolz, als es der letzte Redaktor mit Q und JE getan hat.

Der Auszug und die Ankunft am Sinai. Exod. 12—18.

1. Die Paschanacht 12, 1—13, 16. Aus Q: 12, 1—21. 28. 37a. 40s. 43—51. 13, 1. 2. Nicht v. 21—23, denn diese Verse sind unabtrennbar von v. 24—27, und trotz aller Ähnlichkeit differiren sie von Q in Sachen und Ausdrücken; vgl. v. 21 die Ältesten, das Zusammenfallen von Nehmen und Schlachten des Opfers, bei dem das einjährige Alter nicht hervorgehoben wird (gegen v. 3. 6), v. 22 den Satz: „und nehmt ein Bund Ysop und taucht es in die Blutschüssel und berührt damit“ gegen v. 7. Auch nicht v. 42, denn die Vigiliennacht ist nicht das Pascha des Vierbundesbuchs. Andererseits ist es ebenso wenig zu rechtfertigen, wenn Kayser v. 11—13 zu JE ziehen will, denn dort ist die ängstliche Eile nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst und hat seine Stelle nicht beim Pascha, sondern bei den Mazzen (Deut. 16, 3), ferner ist der Ausdruck ששמים nur bei Ezechiel und in Q gebräuchlich und endlich scheint משהיר v. 13 Abstractum, dagegen v. 23 Concretum zu sein. Auch v. 37a gehört der Form nach zu Q, obwol in JE an dieser Stelle eine ähnliche Nachricht gestanden haben muss. Es ist übrigens, was wir als Q bezeichnen, hier schwerlich ein schriftstellerisches Ganzes von einheitlicher Con-

und v. 13 ss. einander aus, so dass v. 10—12 besser noch als zum Vorhergehenden (zu J) gehörig zu betrachten sind.

ception, dennoch aber JE gegenüber als Einheit zu betrachten, mit durchaus gleichen Ausdrücken, Vorstellungen, gesetzlichen Institutionen. Dabei beruhigen wir uns vor der Hand.

In JE ist 12, 29—39. 42 die Fortsetzung von 11, 4—8. Wenn aber dort vorzugsweise J zu Grunde gelegt ist, so hier E. Denn während 10, 29. 11, 8 ausdrücklich gesagt ist, Mose werde nicht wieder vor Pharao erscheinen, sondern dieser selbst mit all seinen Knechten sich zu ihm bemühen, lässt Pharao 12, 31 in totalem Widerspruch dazu Mose und Aharon zu sich rufen. Auf E weisen auch die Ausdrücke, wenigstens von v. 31 an, vgl. v. 32 mit 10, 24. 9, ferner גברים und טף v. 37, endlich כְּנִי יִשׁ wofür J einfach יִשְׂרָאֵל sagt, v. 31. 35. 37. Doch wird daneben noch J benutzt sein, namentlich v. 29s.: in v. 30a wird der Ansatz dazu gemacht, den Pharao und seine Knechte zu Mose „herabgehn“ zu lassen.

Schon der direkte Anschluss von 12, 29 an 11, 8 beweist, dass 12, 21—27, wenn es überhaupt zu JE gehört, doch jedenfalls ein jüngerer Zusatz zu der Erzählung der ursprünglichen Quellen ist. Das Gleiche erhellt daraus, dass hier (wie in Q) die Verschonung Israels von Seiten des Würgengels als das der Feier zu Grunde liegende Faktum betrachtet wird. In J und E wird daran nicht gedacht, dass die Plage auch Israel hätte treffen können¹⁾, es gilt als selbstverständliche und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, dass „Gott einen Unterschied macht“, aller Nachdruck ruht auf dem tötlichen Schlage der starken Hand selbst, dieser Schlag und nicht die Verschonung davon wird gefeiert. So auch 13, 3—16. Indessen gehört dies letztere Stück trotzdem nicht zu dem älteren Bestande von JE, sondern geht ebenso wie 12, 21—27 auf eine spätere, wenn auch nicht die gleiche Hand zurück. Denn ursprünglich muss auf das Stück 12, 29—42 (excl. v. 40s.) alsbald 13, 17ss. gefolgt sein. Eine unschicklichere Stelle für die Predigt, welche Mose 13, 3—16 hält „Gedenket an den heutigen Tag u. s. w.“ — wobei er Kap. 14 beständig antecipirt — lässt sich nicht denken, zumal wenn der Auszug wirklich in der Verwirrung und Eile vor sich gegangen ist, wie vorher und nachher berichtet wird; den ursprünglichen Erzählern, denen die Sache doch einigermaßen in der Vorstellung lebendig und

¹⁾ Nach J wohnt Israel gar nicht unter den Ägyptern, sondern für sich im Lande Gosen. Auch der Schlusssatz in 12, 22 stimmt nicht zu den sonstigen Voraussetzungen, wol aber mit Num. 33, 3 מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח.

gegenwärtig gewesen sein muss, kann man ein so völliges Herausfallen aus der Situation nicht zutrauen. Man beachte ausserdem die Ausdrücke בית עברים v. 3. 14, עבר עברה in gottesdienstlichem Sinne v. 5, העביר und שגר v. 12, הוברים v. 12. 15, חוק יר v. 3. 14. 16 statt חוקה יר הקשה mit ausgelassenem Objekt und mit Subjekt Pharao statt חוק את־לבו oder כבד את־לבו (gewöhnlich mit Jahve als Subjekt). Weiter den predigenden Ton, der den Älteren völlig fremd ist; endlich die Stufe der Religiosität, die hier herrscht und sich z. B. v. 9. 10 sehr deutlich ausspricht. Es ist ungefähr die deuteronomische, auf der jedenfalls die Autoren, welche uns von den Patriarchen erzählen, wie sie Steine und Altäre aufrichten, heilige Bäume pflanzen und Brunnen graben, nicht stehn. An das Deuteronomium (Deut. 6. 7. Jos. 4) erinnern auch die Ausdrücke und Wendungen, und die Verordnung 13. 6 entspricht ganz derjenigen in Deut. 16, 8, im Gegensatz einerseits zu Exod. 12, 16, andererseits zu 23, 15. 34, 18¹⁾.

Der Verfasser von 13, 3—16 ist, wenn nicht der Jehovist selber, ein deuteronomistischer Bearbeiter desselben. Er ist sowohl in manchen charakteristischen Ausdrücken abhängig von den jehovistischen Quellen, als auch in den Elementen selber, die seiner ermahnenden Rede zu Grunde liegen und das einzig Inhaltliche darin bilden. Diese Elemente sind v. 6s. und v. 12s., und sie sind im Ganzen wörtlich entnommen aus 34, 18—20. Bemerkenswerte Unterschiede sind nur einmal der Zusatz v. 6 „am 7. Tage ist ein Fest Jahves“, sodann die Verschärfung v. 7: „nichts Saureres und Säuerndes soll sich bei dir finden in deinem ganzen Gebiet,“ endlich v. 12 das העביר. Diese Unterschiede teilt unser Stück mit dem Deuteronomium (16, 8. 4), העביר speciell mit den Schriftstellern des siebenten Jahrhunderts und des Exils. — Hingegen ist 12, 21—27 schwerlich dem Jehovisten zuzuschreiben. Das Redenhalten an das Volk und der Ton erinnern zwar an 13, 3ss., vgl. 12, 24—27 mit 13, 5. 8. 10, 14s., aber schon in diesen Versen differieren die Ausdrücke sehr merklich, und schwerlich hat

¹⁾ Nunmehr kann man sagen, dass nach der Überlieferung der Quellen von JE das Fest nicht durch den Auszug, sondern eher der Auszug durch das Fest veranlasst worden ist, s. 5, 1. 3. 8, 21 ss. 10, 8s. 24 ss., womit zusammenhängt 11, 2s. 12, 35s. (Knobel zu 3, 22 und Hos. 2, 15.) Bloss die Mazzen werden 12, 34 geschichtlich erklärt, ausserdem v. 42 die Vigiliennacht zum Andenken an den nächtlichen Auszug.

das Paschaopfer 12, 27, um deswillen Israel vom Würgengel geschont wurde, Platz neben der Erstgeburt von Rindern und Schafen, die dargebracht wird, weil Jahve alle Erstgeburt Ägyptens tötete und mit gewaltiger Hand sein Volk ausführte 13, 15. Man wird 12, 21—27 entweder für einen späteren Zusatz zu JE halten müssen, oder aber für einen Anhang unbekannten Ursprungs zu Q: es steht in der Mitte zwischen beiden, in Form und Ton etwas mehr auf seiten des Jehovisten, in der Sache fast ganz auf seiten 545 von Q. Doch ist neben den bereits oben angemarkten Nüancen noch vorzuheben, dass in Q das Benetzen der Türpfosten mit dem Lamdblute als etwas nur einmal zu bestimmtem Zweck in Ägypten Geschehenes angesehen wird¹⁾, dahingegen in v. 21—27 als ein alljährlich zu wiederholender ständiger Ritus.

2. Der Übergang durch das Schilfmeer 13, 17—15, 21. Nach Knobel scheidet Nöldeke für Q aus: 13, 20. 14, 1—4. 8. 9. 10 (Schluss). 15—18. 21 (a+d). 22. 23. 26. 27a. 28. 29. Mich dünkt, hier sei zu viel für Q in Anspruch genommen. Zunächst spricht schon die Redensart Jahve verhärtete Pharaos Herz (v. 3. 4. 8. 17), auf die sich Nöldeke beruft, mehr für den Verf. von 10, 19. 27, als für Q, wo es gewöhnlich neutral heisst: Pharaos Herz blieb hart. Das würde freilich wenig ins Gewicht fallen, wenn nicht an den drei Stellen, wo jene Redensart erscheint, regelmässig noch andere Bedenken sich erheben. V. 3. 4 sind weder sachlich noch formell eine gute Fortsetzung dessen, was Mose zu Israel sagen soll, vielmehr schliesst וַיַּעַשׂוּ כֵן am Schluss von v. 4 unmittelbar an v. 2 an. In v. 8s. fällt die Dublette auf: „Pharao setzte hinter den Kindern Israel her . . . die Ägypter setzten hinter ihnen her“; mit v. 8b. nach dem Athnach scheint neu angesetzt zu werden. Das schwerste Bedenken erhebt sich bei v. 16 ss. Den Stab Moses aus späterer Überarbeitung zu erklären und sich dafür auf v. 21. 26s. zu berufen, geht nicht an. Vergleicht man nämlich 8, 2 mit 8, 13, oder 9, 22 mit 9, 23, oder 10, 12 mit 10, 13, oder 17, 9 mit 17, 11s., oder Jos. 8, 18 mit v. 19, so ist unwidersprechlich, dass zwischen 14, 16 und 14, 21. 26s. durchaus keine Differenz besteht, sondern auch in den letzteren Versen der Stab in der Hand Moses vorausgesetzt wird (ebenso wie 10, 21, vgl. 4, 17, wo das ein für allemal gesagt

¹⁾ Vgl. b. Sanhedrin 15 b. Wähner, Antiq. I 606.

ist). Schliesslich ist es doch auch ein wunderbarer Umstand, dass von v. 15 an kaum ein einziger für Q charakteristischer Ausdruck (z. B. קהל עדה) vorkommt und dass Aharon so gänzlich zurücktritt, der in Q bisher stets das Subjekt von ויט ירו gewesen ist.

Mit Sicherheit ist aus Q ausser 13, 20¹⁾ nur abzuleiten: 14, 546 1. 2. v. 4: ויעשו כן, v. 8b. 9 (mit Ausn. der על-הים und על פי trennenden Worte), v. 10: ויצעקו ב' י אל-י, v. 16 (mit Ausn. von מה הצעק אלי). Von da ab verliert sich die Spur dieser Quelle (v. 28?). Das, was man sonst noch dazu gerechnet hat, aus ihr abzuleiten, dazu ist man darum gekommen, weil man immer nur von der Entgegensetzung zweier Quellen ausging. Es sind aber drei, die jehovistische Erzählung ist, wie das jehovistische Geschichtsbuch überhaupt, aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, welche sich sogar noch aus dem zu Gunsten von Q verstümmelten Reste desselben erkennen lassen. Denn wie lässt sich das Verhältnis von v. 19a zu v. 19b anders erklären? Die Stellen, die man fälschlich zu Q gewiesen hat, rühren aus E her. Der Stab Moses ist dafür entscheidend, vgl. p. 64ss. 70; die Ausdrücke stimmen wenigstens, wenn sie auch nicht beweisend sind. Die Scheidung zwischen J und E trifft von v. 21 an zusammen mit Knobels Scheidung der „Grundschrift“ und des Jehovisten. Der Unterschied der beiden Quellen gestaltet sich hier genau ebenso wie bei den Plagen: in J führt Jahve durch elementare Gewalt das Wunder herbei, in E Mose durch das Aufheben seines Stabes. Es hängt damit zusammen, dass die Sache dort viel natürlicher zugeht, wie hier. „Jahve liess das Meer durch einen starken Ostwind, der die ganze Nacht wehte, schwinden und machte es trocken (v. 21) — die Hebräer zogen durch, die Ägypter hinterdrein; am jenseitigen Ufer gerieten sie an einander —; und gegen die Morgenwache kehrte sich Jahve zu des Ägypters Heer in der Feuer- und Wolkensäule und bestürzte des Ägypters Heer (v. 24) und hemmte das Rad seiner Wagen und liess ihn in das Unwegsamen geraten. Da sprach der Ägypter: ich will fliehen vor Israel, denn Jahve streitet für sie gegen Ägypten (v. 25). Aber das Meer kehrte zurück gegen Morgen zu seinem gewöhnlichen Stande, und die Ägypter flohen ihm entgegen und Jahve schüttelte sie mitten in

¹⁾ Dieser Vers gehört nicht zu JE, denn hier heisst אהרן (Θρωμ) vielmehr אהרן, mit dem ägyptischen Artikel,

das Meer (v. 27). An jenem Tage half u. s. w. (v. 30. 31).“ In E erhebt Mose den Stab, da spaltet sich das Meer; die Israeliten gehn hindurch; als sie drüben sind, erhebt Mose wieder die Hand, da stürzen die Wassermauern über den verfolgenden Ägyptern zusammen. Beachtenswert ist, dass diese Vorstellung der Sache übereinstimmt mit dem Liede 15, 8. Vor v. 21 ist die Zerlegung von JE nicht so sicher zu bewerkstelligen. Zu E gehören v. 3. 4 (excl. ויעשו כן) 7. 8a. וחיילו . . כל סוס in v. 9, Anfang von v. 10, ומה חצעק אלי in v. 15, v. 16—18. 19a und vielleicht der Schlusssatz von v. 20. Zwischen v. 10 und v. 15 muss erzählt sein, 547 dass Mose, bedrängt von seinen Landsleuten, verzweifeln zu Gott schrie (17, 4). Zu J gehören v. 5. 6, מאד . . . ורנה מ' in v. 10, v. 11—14. 19b. 20. In v. 20 ist der Text entstellt, es muss hier der Übergang von Nacht zu Tag gemacht werden, etwa so: ויהי חשך ויאר (הענן) את הלילה. Formelle Kriterien: für E der häufige Gebrauch von ישראל בני ישראל; für J מצרים, ישראל (singularisch).

In 13, 17—22 scheint der Jehovist ebenso wie in 12, 29—42 vorzugsweise E zu Grunde gelegt zu haben (excl. v. 21s.=J), vgl. אלהים v. 17s., und v. 19 mit Gen. 50, 24. Auch das Festlied in Kap. 15 könnte man, wegen 15, 8 und weil 15, 19 mit 14, 23. 29 stimmt, versucht sein zu E zu weisen. Dagegen aber spricht 15, 17 die Erwähnung Jerusalems; das Lied muss also erst vom Jehovisten aufgenommen sein, wenn es nicht vielleicht am Schluss von späterer Hand erweitert ist.

3. Der Zug durch die Wüste und die Ankunft am Sinai. Kap. 15, 22—18, 27. Zu Q rechnet man zunächst 15, 22. 23. 27. Zugegeben, dass Q diese Stationen enthalten hat — ebenso gewiss hat sie auch JE enthalten, denn wenn Elim hier gegenwärtig nicht mehr anderweit nachweisbar ist, so steht die Sache für Q mit Jam Suph nicht anders. Mit welchem Rechte nun macht man JE hier unvollständig, um Q vollständig zu machen? Nach dem Zusammenhange hat doch JE das nächste Recht auf diese Verse, v. 22b. und v. 23 stehn in ganz deutlicher Beziehung zu v. 24ss.¹⁾ Es müssten sehr bedeutende formelle Gründe für Q sprechen, um die Herausreissung zu rechtfertigen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. In v. 22 ist ויסע משה dieser Quelle fremd, ebenso wie ישראל (statt dessen בני י' oder בית י'), in v. 23

¹⁾ vgl. Kayser p. 50. Zu 15, 25 vgl. Jos. 24, 25.

fehlt das charakteristische מן ויטעו an der Spitze. Desgleichen in v. 27, im letzteren Verse passt auch der episodische Inhalt viel eher zu JE als zu Q. Mit Num. 33 richtet man nichts aus, wenn man nicht vorher den Nachweis liefert, dass es unmöglich oder unwahrscheinlich sei, dass der Verfasser dieses Katalogs jünger sei als JE. — Weiter soll nach Nöldeke ganz Kap. 16 aus Q stammen, nur dass man vielleicht einige kleine Zusätze anzunehmen habe¹⁾.

- 548 Die Zusätze sind jedoch so klein nicht. Wenn v. 9ss. aus Q herrühren, so v. 4—8 sicher nicht, denn unleugbar wissen wir aus v. 4—8 schon alles, was wir erst aus v. 9ss. erfahren sollen. Ähnlich wie v. 4—8 zwischen Q v. 1—3 und v. 9ss., drängen sich v. 27—30 zwischen Q v. 22—26 und 31ss. In v. 24 bis 26 ist es bereits längst Sabbath, also ist v. 27, wo der siebente Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung: hinwiederum giebt es v. 31 für das Suffixum in שמו keine Beziehung in v. 27—30, somit schliesst v. 31 an 26. Weiter. Wie finden die identischen Angaben v. 15 und 31, 35a und 35b neben einander Platz? wie vertragen sich die Widersprüche, dass nach v. 21 das Manna bei der Hitze schmolz und dass es v. 23 verkocht und verbacken wurde? dass nach v. 16a. 18c—21 jeder nach seinem Bedürfnis (לפי אכלו) sammelte, dabingegen nach v. 16b. 17. 18a. b. jeder immer genau ein Omer? Dazu vgl. messen v. 5 הכיל 19 מרר , aufheben 19s. הוחרר 23s. הניח , Gewürm 20 תולעים . 24 רמה (überh. v. 20 mit v. 24), doppelte Portion 29 לחם משנה 22 לחם יומים , ein Wechsel der Ausdrücke, der aus der Spracharmut von Q nicht erklärt werden kann.

Zu Q gehört 16, 1—3. v. 9—13a . . . 16b—18 (bis zum Athnach). 22—26. 31—34. 35a. Der Faden ist vollständig, nur zwischen v. 13 a und 16 b gelingt die Scheidung nicht; jedoch muss man festhalten, dass v. 15 und z. T. v. 14 nicht gleichen Ursprungs mit v. 31 sein kann und dass der Satz v. 16 a durch לפי אכלו von 16 b—18 getrennt und mit 19—21 verbunden wird. Der Rest stammt aus JE, mit Ausnahme jedoch von v. 36, einer späteren Glosse, und von v. 6—8, einem Zusatz des letzten Redactors, der bezweckt die Differenzen zwischen JE und Q zu Gunsten der letzteren Quelle auszugleichen: dort ist

¹⁾ Die Prolepsis 16, 33 s. ist übrigens nicht anstössiger als הצאתי 12, 17. Gegen de Wette, Beiträge II. 223.

nämlich v. 4 nur von Brot¹⁾, hier v. 12 s. von Fleisch und Brot die Rede. Also v. 4 s. 13—16 a (mit Ausn.), איש לפי אכלו לקטו in v. 18. v. 19—21. 27—30. 35 b = JE. Der bedeutendste sachliche Unterschied gegen den sonst sehr ähnlichen Bericht aus Q ist der zweimalige Ungehorsam des Volkes gegen den göttlichen Befehl. Der Jehovist scheint ziemlich selbständig mit seinen Vorlagen zu verfahren und fand z. B. schwerlich den Sabbath darin vor. Die Thora v. 4 ist nicht das Sabbathsgebot, sondern die bestimmte Weisung, nicht mehr als das tägliche Brot, דבר יום ביומו, 549 zu sammeln, es wird auf v. 20 Bezug genommen. Der Ton in v. 27—30 erinnert an das Deuteronomium, und man fragt, woher denn die מצוה ודורות dem Volke bekannt sein sollen? Auch in 15, 22—27 scheint der Jehovist (Deuteronomist?) v. 26 frei zugesetzt zu haben, der Vers führt den unverständlichen Schlusssatz in v. 25 aus. Aber in ganz schiefer Weise, denn in v. 25 wird der Brunnen geheilt (s. den betr. Ausdruck 2 Reg. 2, 22. Ezech. 47, 8. 11), nicht Israel. Welche Quelle übrigens in JE 15, 22—26 und Kap. 16 zu Grunde liegt, wage ich nicht zu bestimmen.

In Kap. 17 und 18 gehört nur ein Vers zu Q, nämlich 17, 1. Wenn Kayser dies nicht anerkennen will, so ignorirt er den Ausdruck כל עדת ב' . Der letzte Satz ואין . . . העם ist allerdings auszunehmen (העם), auch nach 17, 8 befinden wir uns in Raphidim. JE enthält in Kap. 17. 18 drei Geschichten: 17, 2—7 Massa und Meriba, 17, 8—16 Kampf mit Amalek zu Raphidim, 18, 1—27 Besuch Jethros im hebräischen Lager. Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswert, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2 ss. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte²⁾. Aber vgl. 17, 2 mit v. 3:

¹⁾ Das Fleisch kommt in JE erst Num 11.

²⁾ Deut. 33,8 werden Massa und Meriba — zwei verschiedene Orte? — auf eine dritte und ganz abweichende Art gedeutet: Jahve erprobte den Mose in Massa, stritt für ihn (Is. 1, 17) zu Meriba. Nach dem Zusammenhang kann נסה und ריב hier nur im guten Sinn gebraucht sein. Man sieht, wie weiter nichts fest steht als die Namen der Quellorte und wie die Geschichten nur Erklärungen derselben sind. Das eigentliche Deut. erwähnt nur Massa 6, 16. 9, 22 und scheint die Version Ex. 17 im Auge zu haben. Aus der Reihenfolge Deut. 9, 22 darf man schwerlich Schlüsse ziehen. Wenn Hieronymus Exod. 17, 7 Meriba auslässt, so hat er dies sicher auf eigene Hand getan, um nicht mit Num. 20 in Kollision zu geraten. Meriba ist sonst immer Kades.

Da hatte das Volk kein Wasser zu trinken, und das Volk zankte mit Mose und sie sprachen: gebt uns Wasser zu trinken! und Mose sprach zu ihnen: was zankt ihr mit mir! was versucht ihr den Jahve!

Da litt das Volk Durst nach Wasser und das Volk murrte gegen Mose und sprach: warum hast du mich heraufgeführt aus Ägypten, mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst zu töten?

Worauf bezieht sich ferner **וַיִּשָּׁא** v. 6? und wie verhält sich der Fels am Horeb zu dem Hügel bei Raphidim v. 8 s.? Ich weiss 550 keine Antwort auf diese Fragen. Auch in Bezug auf 17, 8—16 weiss ich nicht, ob der beim Quellenfinden sachlich notwendige Stab Moses beweisend ist für den gleichen Ursprung dieses und des vorhergehenden Stückes. Derselbe schliesst allerdings Q bestimmt aus, und erweckt ein Vorurteil für E, kommt aber, wenngleich in viel geringerer Bedeutung, auch in J vor Exod. 4, 1 ss., so dass er zwischen J und E kein sicheres Kriterium bildet. Die Ausdrücke **גִּבּוֹר** und **הַלֵּשׁ** erscheinen wieder 32, 18, ebenfalls in einer Erzählung wo Mose und Josua die Hauptpersonen sind. Am Schluss ist v. 15 s. eine wenig entsprechende Ausführung des Befehls v. 14, obwol der Zweck des Buchs und des Altars der selbe ist.

Kap. 18 ist ein im Ganzen heiles Stück aus E. Besonders gilt dies für 18, 13—27, vgl. **אלהים** v. 15. 16. 19 (ter). 21. 23 und die Parallele Num. 11, 16 s. 24—30. Darnach auch für 18, 1—12, vgl. den Widerspruch von 18, 2—6 gegen 4, 20. 24—26. 2, 22. Aber in dieser ersten Hälfte des Kapitels befremdet der ganz unmotivirte und gegenüber 18, 13 ss. sehr auffallende Wechsel der Gottesnamen. Desgleichen die Namen **יִתְרוֹ** und **בְּהֵן מִדִּין**, während es von v. 13 ab immer nur heisst **חֵתֵן מֹשֶׁה**. Ferner ist in v. 10 deutlich ein Duplum zu erkennen: „der euch gerettet hat aus der Hand Ägyptens und Pharaos, der das Volk gerettet hat unter der Hand Ägyptens weg.“ Ebenso v. 1: „Jethro hörte, was Elohim Mose und Israel getan habe, dass Jahve Israel aus Ägypten geführt habe (wo Elohim und Jahve bestätigend hinzutritt).“ Darnach wird man geneigt, auch v. 8 für zusammengesetzt zu halten, zumal der ganze Passus v. 8—10 an Überfüllung leidet. Es scheint somit, dass der Jehovist in 18, 1—12 den Bericht von E mit anderswoher entlehnten Zügen versetzt hat. Auf seine persönliche Rechnung kommt wol das harmonistische **אֲחֵר שְׁלוּחֵיהֶם** v. 2, auch hat er die Etymologie von Gerson entweder hier nach 2, 22

oder wahrscheinlicher dort nach unserer Stelle eingesetzt. — Es ist, mit Rücksicht besonders auf v. 13—27, bezweifelt worden, ob Kap. 18 hier an seiner richtigen Stelle stehe. Nun ist freilich der Zusammenhang hier überall nur ein ganz äusserlicher, lokaler, die Stücke sind sehr lose an einander gereiht, und es macht innerlich kaum einen Unterschied, ob die (auch in ihrem Inhalt grossenteils sehr ähnlichen) Geschichten des Wüstenzugs Exod. 17 oder Num. 20, Exod. 16. 18 oder Num. 11 erzählt werden. Aber es scheint doch, dass in Kap. 18 die Israeliten nicht erst frisch vor dem Berge Gottes ankommen, sondern schon länger dort lagern v. 5. 12. 13 ss. Auch sollte man meinen, es sei natürlicher, wenn die Anstellung 551 der Beamten auf die Gesetzgebung¹⁾ folge, als umgekehrt.

Die Gesetzgebung und der Aufenthalt am Sinai.

Ex. 19—Num. 10.

1. War bisher in der Erzählung von Genesis und Exodus, trotz ihrem complicirten Charakter, doch ein natürlicher Gang, ein angemessener Fortschritt leidlich zu verfolgen, so wird das von jetzt ab anders, und zwar deshalb, weil das Vierbundesbuch, dessen dünner historischer Faden bisher ohne merkliche Störung in dem kompakteren Gewebe des jehovistischen Geschichtsbuchs mit unterlaufen konnte, nunmehr in sein eigentliches Element, die Gesetzgebung, eintritt und dadurch so kolossal anschwillt, dass es eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit war, seitdem die Verschmelzung von Q und JE noch weiter fortzusetzen. „Durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaction werden diese vier letzten Bücher Moses ganz ungeniessbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren grösstem Teile man nicht einsehen kann, warum sie hier angeführt und eingeschaltet werden.“ Indessen giebt es, um sich in diesem Labyrinth zu finden, ein einfaches und im Ganzen richtiges Mittel, nämlich „sorgfältig zu sondern, was eigentliche Erzählung ist von dem, was gelehrt und geboten wird.“ Anerkanntermassen gehört die Masse des gesetzlichen Stoffes zu Einer Schicht, zu Q im engeren oder weiteren Sinne, nämlich Exod. 25, 1—31, 17. Kap. 35—40. Lev. 1—27. Num. 1, 1—10, 28.

¹⁾ Die חקֵי אֱלֹהִים וְתוֹרָתוֹ sind zwar v. 16. 20 keine fertigen Gesetze, sondern die bei den jedesmaligen Anlässen stets neu geschöpften Rechtsentscheidungen (v. 19), aber sie scheinen doch die Unterweisung Moses auf dem Sinai und seinen Verkehr daselbst mit Gott schon vorauszusetzen.

Hiervon werden wir also absehen und zu untersuchen bleibt dann nur noch übrig Exod. 19—24. 31, 17—34, 35. Num. 10, 29 ss.¹⁾.

Es wird hier Folgendes berichtet. Am Sinai angelangt, wird Israel zunächst durch Mose auf die bevorstehende Theophanie vorbereitet, darnach fährt Jahve unter Donner und Blitz nieder auf den heiligen Berg und verkündet dem Volke mit lauter Stimme 552 die Zehn Gebote 19, 1—20, 18. Erschreckt bitten sie, Mose möge für etwaige weitere Offenbarung die Vermittlung übernehmen. Das geschieht, Mose allein naht sich Gotte, welcher ihm die Gesetze zu weiterer Publicirung mittheilt 20, 19—23, 33. Alle die Worte und Rechte, die er empfangen, legt Mose nun dem Volke vor und verpflichtet dasselbe in aller Form auf den Codex, worin er sie verzeichnet hat. Danach geht er in Josuas Begleitung wieder hinauf zu Jahve, und verweilt dort vierzig Tage. Jahve redet mit ihm und giebt ihm zum Schluss die zwei Tafeln des Zeugnisses Kap. 24. 31, 18. Während der langen Abwesenheit ihres Führers haben sich die Israeliten unten das goldene Kalb gemacht; darüber ergrimmt, zerschmettert Mose die Gesetzestafeln und vernichtet das Idol, dann aber bittet er wiederum bei Jahve für Israel. Davon indes, dass das Volk bei ihm am Sinai bleibe, will dieser nichts wissen; es müsse fort von der heiligen Stätte. Doch soll die Lade und die Stiftshütte ihm die unmittelbare Gegenwart Gottes ersetzen Kap. 32. 33. Mose erhält nun noch eine Offenbarung, es werden ihm abermals Worte mitgeteilt, welche Jahve dem Volke befiehlt; abermals bleibt er vierzig Tage bei Gott, um die zehn Worte auf steinerne Tafeln zu schreiben Kap. 34. Demnächst brechen die Israeliten auf vom Sinai, nunmehr von der Lade Jahves geführt Num. 10.

Ein naturgemäss fortschreitender Zusammenhang lässt sich hier nicht einmal im Ganzen und Grossen erkennen. Nach der Verkündigung des Dekalogs verweilt Mose ein erstes, ein zweites, ein drittes Mal bei Jahve auf dem Sinai, immer zu dem gleichen Zweck, gesetzliche Mittheilungen von ihm entgegen zu nehmen. Offenbar ist, nach dem ersten Male 20, 21. 24, 3, die Aufzeichnung aller Worte und Rechte Jahves in ein Buch und die kontraktliche Verpflichtung des Volkes darauf ursprünglich gemeint als der förm-

¹⁾ mit dem Vorbehalt, dass vielleicht auch hier sich noch kleinere Stücke aus Q finden, auf die wir zum Schlusse zurückkommen werden.

liche Abschluss der Gesetzgebung 24, 3—8; gegenwärtig aber ist es ein blosses Intermezzo. Denn kaum ist die Feierlichkeit vorüber, so geht Mose (mit Josua) wieder hinauf zu Gott und verweilt dort lange Zeit, während welcher Gott nochmals zu ihm redet, jedenfalls Worte gesetzlichen Inhalts. Endlich finden wir Mose Kap. 34 zum dritten Mal eine lange Weile auf dem heiligen Berge, zum dritten Mal empfängt er hier Worte und schreibt sie auf zwei Steintafeln v. 27s. Dieser letzte Aufenthalt bei Jahve wird freilich durch den Zweck motivirt, die zerbrochenen ersten Tafeln wieder herzustellen — aber konnte Mose das nicht ebenso gut unten besorgen, da ihm Jahve ja doch auf dem Berge nicht das bereits früher Mitgeteilte noch einmal diktirt, sondern ganz 553 Neues gebietet? Und warum zeigt sich erst das dritte Mal der Abglanz Jahves auf dem Angesicht Moses? Ohne Zweifel stehn alle diese drei Aufenthalte Moses auf dem Sinai, während deren er längere Zeit intim mit Gott verkehrt und Weisungen empfängt, eigentlich auf gleicher Linie; keiner setzt ursprünglich einen, geschweige zwei andere voraus, ihre Aufeinanderfolge ist unpragmatisch im höchsten Grade, ihre gegenseitige Beziehung völlig künstlich. Geht man nun weiter in die Einzelheiten ein, so steigert sich noch die Verwirrung. In Kap. 19 steigt Mose stets den Sinai auf und ab — keine Kleinigkeit: man ahnt nicht zu welchem Zwecke. In Kap. 24 am Anfang und Schluss ist es kaum möglich, sich zu orientiren, auch Kap. 33 hinterlässt vorzugsweise den Eindruck der Confusion. Wenn irgendwo, so ermöglicht hier nur die kritische Analyse ein Sachverständnis, freilich gerade hier eine sehr schwierige und bisher kaum angegriffene Arbeit. Ich will versuchen, die Erzählungsfäden zu entwirren, ohne mich dabei vor der Hand viel um die Durchführung der bisherigen Quellenscheidung zu kümmern.

2. Ich setze an bei Kap. 34. Zu dem Befehl vom Sinai aufzubrechen 33, 1ss. ist der wirkliche Aufbruch Num. 10, 29 die wahre Fortsetzung. Dieser Sachverhalt wird nun durch das Dazwischentreten von Kap. 34 ganz unklar: es kann unmöglich hier seine richtige Stelle haben. Wer versteht den Übergang von 33, 1—11 auf Kap. 34? und wie entspricht der Ankündigung 33, 17—23 die folgende Ausführung? ist das weiter nichts, als die Erfüllung der etwas neugierigen Bitte: lass mich deine Herrlichkeit schauen? Man betrachte einmal näher den Inhalt des 34. Kapitels. „Sei be-

reit morgen früh und komm herauf auf den Berg Sinai und stell dich mir dort auf dem Gipfel des Berges. Und niemand gehe mit dir herauf und soll auch niemand sich sehen lassen am ganzen Berge, auch die Schafe und Rinder sollen nicht gegen den Berg zu weiden.“ Ist das nicht der erste derartige Befehl an Mose, eine einfachere und kürzere, aber deutliche Parallele zu Kap. 19? wozu sonst an dieser Stelle die Vorbereitungen v. 4? „Da machte sich Mose früh am andern Tage auf und stieg auf den Berg Sinai mit den Tafeln in der Hand, und Jahve fuhr hernieder im Gewölk und stellte sich dort neben ihn und er rief den Namen Jahves an.“ Aber Jahve ist ja längst oben? was soll es, dass er erst jetzt herniederfährt? Kann man zweifeln, dass 34, 5 mit 19, 18. 20 völlig auf gleicher Linie steht? Als ob vorher noch gar nichts dergleichen
 554 geschehen wäre, heisst es dann weiter v. 10. 11: „ich bin im Begriff, einen Bund zu schliessen, halte, was ich dir heute befehle“ — von einer Restauration, wie man sie nach Kap. 32s. erwartet, ist nicht entfernt die Rede, wie denn auch gleich darauf nicht die alten, sondern andere und bisher noch nicht dagewesene zehn Worte geoffenbart und von Mose auf die Tafeln geschrieben werden. Wenigstens ist es nicht abzusehen, worauf sonst „diese Worte“ v. 27 sich beziehen können, als auf die eben vorher von Jahve verkündeten¹⁾. In jedem Punkte bestätigt sich der genaue Parallelismus unseres Kapitels mit Ex. 19. 20: es will nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai erzählen.

Die Verbindung von Kap. 34 mit dem Vorhergehenden ist dadurch ermöglicht, dass Mose die Tafeln, die ihm 31, 18 gegeben sind, zerbricht und nun also neue empfangen soll. Gerade aber in diesem Punkte, bei den Tafeln, zeigt sich die Fuge. Sie sind in Kap. 34 nicht die Copie der früheren, sondern andere, von Moses Hand gehauen und geschrieben, nicht vom Finger Gottes. Sie heissen auch anders, nicht *לוחות אבן*, sondern *ל"א אבנים*. Jene Vermittlung ist also die Idee eines Harmonisten. In Kap. 34 ist die Hauptnaht zu erkennen in den Worten *שראשנים — שברת* v. 1, welche in eklatantem Widerspruch stehn zu v. 27 und sich auf die Vorstellung 31, 18 gründen²⁾. Sonst hat der Bearbeiter sich

¹⁾ Vgl. Goethes zwei biblische Fragen: erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?

²⁾ Vgl. noch die 40 Tage 34, 27, die zu denen 24, 18 in gar keine Beziehung gesetzt sind.

in Kap. 34 weniger mit Redigiren abgegeben, als vielmehr mit Einfügung erbaulicher Zusätze. Nicht in dem Dekalog v. 14—26 selber, denn obwol derselbe die gewiss einst deutlich erkennbare Zehnzahl der Worte jetzt nur verdeckt in vermehrter Ausgabe aufweist¹⁾, so scheint doch diese Erweiterung alt zu sein. Dahin- 555
gegen in v. 6—9. Die Bezugnahme auf den Sündenfall des Volks, also die Hand des Harmonisten, ist hier unschwer zu erkennen, und es zeigt sich denn auch, dass weder v. 9 mit dem Folgenden, noch v. 6 mit dem Vorhergehenden den gehörigen Anschluss hat. Der 10. Vers entspricht keineswegs als Antwort der Bitte Moses in v. 9, und was v. 6 betrifft, so deckt sich ויעבר יי על פניו nicht mit ויהיצב עמו שם v. 5. Eine Theophanie als Einführung des göttlichen Redners ist allerdings zwischen v. 5 und v. 10 ganz am Orte, aber wenn die ursprüngliche Erzählung eine solche enthielt, so ist es doch nicht die, welche wir jetzt hier finden. Diese letztere ist wol erst erzeugt durch die Absicht, das zu naive und darum anstössige Jahve stellte sich dort zu Mose hin v. 5 authentisch zu erklären, und dabei lief das Misverständniss unter,

¹⁾ Lehrreich ist, dass 34, 24 in 23, 17—19 fehlt. Die 10 Gebote sind: 1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten. 2. Gussgötter sollst du dir nicht machen. 3. Das Mazzothfest sollst du feiern. 4. Alle Erstgeburt ist mein. 5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen. 6. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer (?) vor mir erscheinen. 7. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen (?). 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben. 9. Das Beste der ersten Feldfrüchte sollst du ins Haus Jahves deines Gottes bringen. 10. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ V. 22 gehört nicht an seine jetzige Stelle (gegen Goethe a. O.); der ältere Wortlaut von Nr. 8 ist 23, 18 erhalten. Die ersten beiden Gebote sind die selben wie Exod. 20, das zweite hat jedoch hier eine weit beschränktere Fassung. Wie Exod. 20, 25 nicht die Altäre überhaupt, sondern nur gewisse künstliche Altäre verboten werden, so hier nur die Gussbilder, nicht Bilder und Symbole überhaupt. Statt der sittlichen Gebote, die Exod. 20 die Hauptsache sind, erscheinen Kap. 34 lauter Opfer- und Festgesetze; es hängt damit zusammen, dass dort der Einzelne, hier das Volk angeredet ist, denn der Kultus ist Sache der Gesamtheit, die Moral des Einzelnen. — Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche ungemeine Wichtigkeit die Feste für das alte Volk hatten und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig, dass Exod. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unsrigen bezeichnet dieser erste Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt: er verhält sich zu ihm wie Amos zu seinen Zeitgenossen.

als sei nicht Mose, sondern Jahve das Subjekt von ויקרא בשם יהוה. Der Vf. von v. 6—9 ist natürlich der von 33, 12—23. Auf ihn muss auch sehr Vieles in 34, 10—13 zurückgeführt werden. Es liegt auf der Hand, dass die Verse 12. 13 sich gründen auf v. 15. 16, den Inhalt derselben, eine Erklärung des v. 14, unpassender Weise vorwegnehmen und ihn dazu in einer Weise verstehen, die gewiss nicht der ursprünglichen Absicht entspricht, nämlich in deuteronomischem Sinne, als ab Zweckend auf lokale Einheit des Kultus, vgl. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Reg. 23, 12—15. Wir haben hier den Jehovisten, dessen (?) Verwandtschaft mit dem Deuteronomium wir bereits öfter Gelegenheit gehabt zu constatiren. In v. 10 führt auf ihn das Wort ברא, welches keine seiner Quellen gebraucht, in v. 11 wol die Aufzählung der sechs Völker, welche wenigstens bisher, wie ich jetzt sehe, fast immer nur an überarbeiteten Stellen
 556 vorgekommen ist. Von der ursprünglichen Erzählung hat der Jehovist die Bundschliessung, die hier Mose als Vertreter Israels vollzogen haben muss, ausgelassen und ausserdem den Schluss nach v. 28. Denn 34, 29—35 ist nicht die Fortsetzung des Vorhergehenden, wie vorläufig aus לחת העדה v. 29, הנשאים בעדה v. 31 erhellen möge.

3. Sondern wir nun Kap. 34 ab und untersuchen das Ubrige, so lassen sich hier zwei Berichte ziemlich gut unterscheiden. Zuerst 19, 10—19 vgl. mit 19, 20—25. Nachdem Jahve bereits längst auf den Sinai herabgestiegen, wird dies v. 20 als etwas Neues berichtet. Nachdem bereits längst der Befehl, den Sinai durch Einhegung (גבול Ezech. 40, 11) für jedermann unnahbar zu machen, gegeben und ausgeführt ist, wird er v. 21 s. noch einmal wiederholt; der Einsatz des Verarbeiters v. 23, statt über diese Schwierigkeit hinweg zu helfen, macht nur darauf aufmerksam. Als die bedeutendste sachliche Verschiedenheit hebe ich hervor, dass nach 19, 10—19 Mose während der Theophanie unten beim Volk ist und Gott mit lauter Stimme zu ganz Israel redet, während er nach der Meinung von v. 20—25 bei Jahve sich befindet, der von vornherein ihm allein sich mittheilt. Versucht man, diese beiden Versionen weiter zu verfolgen, so ist zunächst klar, dass der Dekalog zu Nr. 1 gehört, da derselbe dem Volke nicht erst durch Mose, sondern unmittelbar von Gott selbst verkündet wird. Was auf den Dekalog folgt, das s. g. Bundesbuch, weist die herrschende Meinung ebenfalls zu dem Faden von Nr. 1,

und unleugbar ist 20, 18—22 der Übergang von den Geboten, die Gott unmittelbar, zu denen, die er an und durch den Mittler ergehen lässt, sehr geschickt und natürlich gemacht. Die weitere Fortsetzung würde dann 24, 3—8 sein, der notwendige Schluss des Bundesbuchs Kap. 21—23. Dies Stück wird denn auch regelmässig zu Nr. 1 gerechnet und darnach also 19, 10—19. Kap. 20—23. 24, 3—8 als Ein Zusammenhang angesehen. Aber zwei Bedenken erheben sich hiergegen. Erstens kann das Stück 24, 3—8, in so enger Beziehung es einerseits zu Kap. 21—23 steht, andererseits doch nicht mit dem Dekalogue in Verbindung gesetzt werden. Auf diesen verpflichtet sich nämlich das Volk hier nicht, sondern nur auf das was Mose ihnen kund getan und aufgeschrieben hat v. 3. 4. Obwol die Worte Jahves von den Rechten unterschieden werden, so erlaubt doch das **וַיִּסְפֹּר לָעָם** nicht, darunter den Kap. 20 bereits in so viel eindringlicherer Weise publicirten Dekalog zu verstehn — andererseits ist es aber unnatürlich bis zur Unmöglichkeit, dass jener, wenn er vorhanden war, nicht mit beschworen wurde. Da ⁵⁵⁷ nun auch v. 3 s. 7 ausdrücklich hervorgehoben wird, alle bisher gegebenen Worte und Rechte Jahves seien den Israeliten mitgeteilt und von ihnen feierlich anerkannt, so bleibt einzig übrig, dass 24, 3—8 den Dekalog nicht kennt. Zweitens erhebt sich gegen die Herleitung von Zehngebot und Bundesbuch aus der selben Schrift das Bedenken, dass die Erzählung vom goldenen Kalbe (und ihre Vorbereitung 24. 12—15), welche sicherlich nicht zu 24, 3—8 die Fortsetzung ist¹⁾ und mit dem Bundesbuch nichts zu tun hat, ihrer Grundlage nach scheint elohistisch zu sein und den gleichfalls elohistischen Dekalog vorauszusetzen²⁾. Man wird also genötigt, das Bundesbuch von dem Dekalog zu trennen und es mit der Kap. 19, 20—25 aufgewiesenen zweiten Version der Gesetzgebung auf Sinai zu verbinden. Gemäss dem Befehl 19, 24 —

¹⁾ Vielmehr sind 24, 1. 2. 9—11, die mit v. 3—8 und dem Bundesbuch nichts zu tun haben, in Zusammenhang gesetzt mit 24, 12 ss., also auch mit Kap. 32. Vgl. das p. 88s. Bemerkte.

²⁾ Dadurch qualificirt sich erst der Abfall, und man wird auch nach Analogie von Kap. 34 berechtigt sein anzunehmen, dass ein Dekalog und zwar der von Exod. 20 auf den beiden Tafeln 24, 12. 31, 18 geschrieben stand. Übrigens vgl. 32, 18 **גִּבּוֹר** und **חֹלֵשׁ** in Verbindung mit Mose und Josua, auch **אֱלֹהִים** 31, 18. 32, 16, **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** 32, 20 (nicht in J). In 24, 14 ist das Personal das gleiche wie 17, 8. 10 und Mose wird hier grade so als vielbeschäftigter Richter angesehen wie in Kap. 18, 13 ss.

wozu sonst die Ausführung vermisst würde — naht sich Mose in das Dunkel und empfängt die Worte und Rechte, die er dann dem Volk verkündigt, sie aufschreibt und beschwören lässt. Der Übergang 20, 21 s. kann dann erst von redigirender Hand herkommen. Ich mache darauf aufmerksam, dass man v. 19 nach dem, was gegenwärtig folgt, erwarten würde: Gott rede mit dir, aber nicht mit uns — wie Deut. 5, 24. Wenn es nun in der Tat heisst: rede mit uns, so wird eine alsbaldige Fortsetzung der Rede Gottes nicht in Aussicht genommen und der Gegensatz ist nicht der zwischen Exod. 20 und Exod. 21—23, sondern zwischen der einmaligen Gesetzgebung am Sinai direkt durch Gott und der ganzen folgenden Leitung des Volks durch Mose und seine Nachfolger.

Man wird Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23—26. Kap. 21—23. 24, 3—8 für J in Anspruch nehmen dürfen. Der Bericht ist vollständig bis auf den Übergang von 19, 25 auf 20, 23, in welchem gestanden haben muss, dass Mose, nachdem er dem Volke den Zutritt zum Berge und das Zuschauen streng untersagt, einsam zu Jahve wieder emporgestiegen, ähnlich wie 20, 21. Heiklicher ist es, den auf elohistischer Grundlage beruhenden Rest 19, 10—19 20, 1—19 . . . 24, 1. 2. 9—14¹). . . 31, 18, Kap. 32 unter einen Hut zu bringen. Mit dem Dekalog hat hier die eigentliche Gesetzgebung auf Sinai ein Ende. Mose wird dann, um noch weitere Mittheilungen zu empfangen — nicht bloss um die Tafeln abzuholen — hinaufberufen zu Gott, aber diese werden nicht auch publicirt, es handelt sich vielmehr um einen Privatunterricht, der ihn befähigt, so oft es nötig, statt Gottes zu reden zu dem Volke 20, 19, und die Thora als lebendige Potenz in ihn hineinlegt — die 40 Tage sind hier gewissermassen die Lehrzeit des Jüngers bei dem Meister. Dies im Umriss der Zusammenhang, der nach der wahrscheinlich richtigen Auffassung des Deuteronomiums getragen ist von dem Gegensatz der thora explicita und implicita. Aber wie gliedern sich die 70 Ältesten 24, 1. 2. 8—11 da hinein? In Kap. 32 wird nirgend an sie gedacht, dass sie auf halber Höhe des Berges warten, und schon 24, 12 ss. sind sie vergessen; denn wie Nöldeke zeigt ist ואל הוקנים אִמֶּר vermutlich harmonistische Correctur für אל העם אִמֶּר. Aharon und Hur können doch nur den Israeliten als interimistische Richter gesetzt werden, nicht den

¹) ausserdem 24, 15 ויעל משה אל-ההר und 24, 18 von ויעל אל-ההר an.

70 Ältesten, als ob es wahrscheinlich wäre, dass unter ihnen Streitigkeiten ausbrächen. Auch mit 20, 19 oder 20, 20 hat 24, 1 schlechten Anschluss, dagegen 24, 12 sehr guten. Ich glaube also, dass 24, 1. 2. 9—11 ein Einschiebsel ist. Aber in E, nicht in J oder JE. Die Situation ist 24, 1 s. die von 20, 20, nicht die von 24, 3—8, Mose befindet sich noch bei dem Volke unten am Berge. Die Klammer 24, 2 nimmt Rücksicht auf 24, 12, nicht auf 24, 3—8. Die Sprachfarbe v. 8—11, obwol in v. 10 an Q und Ezechiel erinnernd, ist jedenfalls eher elohistisch als jahvistisch, vgl. אלהים und הוה v. 11 mit 18, 21, überhaupt v. 11 mit 18, 12.

4. Die beiden Berichte, die wir eben in grossen Zügen auszuscheiden versucht haben, sind nun aber vom Jehovisten stark überarbeitet. Ich will das zunächst für die gesetzlichen Stücke nachweisen, Exod. 19—23. Einige Stellen des Dekalogs sind deuteronomisch gefärbt, so גרך אשר בשעריך v. 10, מבית עברים v. 2 und ganz v. 6 (besonders auffallend אהבי). Es hat also wol eine 559 Rückströmung aus Deut. 5 in Exod. 20 stattgefunden: der Jehovist(?) hat deuteronomische Zusätze nachgetragen. Die Motivirung des Sabbathgebots in v. 11 rührt erst vom letzten Redaktor des Pent. her, der Q und JE verbunden hat. Denn sie ist aus Q entlehnt, d. i. aus einer Quelle, aus der Exod. 20 jedenfalls nicht stammt; sie ist ausserdem vom Vf. des Deut. nicht vorgefunden, da dieser sich bei dem Text der zehn Worte wol Zusätze, aber keine einzige Auslassung¹⁾ gestattet. Im Bundesbuche scheinen die Rechte, die sich, materiell und formell als bedingte Sätze leicht unterscheidbar, von 21, 11—22, 16 erstrecken, ganz intakt erhalten zu sein. Von den Worten (24, 3) gilt nicht das Gleiche. Eigentümlich ist die Erscheinung, dass während sonst überall der Singular Du in der Anrede gebraucht wird, in dem Stück 22, 17—30 einzelne Ihr auftauchen und zwar in sehr abrupter Weise. Ich glaube, dass der Plural hier als Leitfaden benutzt werden kann, um jehovistische Zutaten zu entdecken. Er kommt zuerst vor

¹⁾ Ich erlaube mir zu bemerken, dass das apriorische und consequente Vorziehen des Exodustextes unverständlich ist. Das ך vor תמונה v. 4 ist falsch, da sich אשר auf תמונה bezieht und dies Wort, ein Genitiv zum vorangehenden st. estr., nichts bedeutet, was mit פסל zu coordiniren wäre. In v. 15 ist עך שקר eine blosser Erklärung von עך שוא, auch v. 7 steht שוא in diesem Sinn.

v. 20—23. Hier ist einmal deutlich, dass **אִתּוֹ** v. 22 sich auf den **גַּר** zurückbezieht, also der Vers nicht v. 20 b. 21, sondern nur v. 20 a voraussetzt, sodann, dass die Drohung in v. 23 ein Nimum ist nach der vorhergegangenen in v. 22 (= 26). Wieder erscheint der Plural im Schluss von v. 24, in einer verschärfenden Glosse zu **לֹא תֵחָרֵץ לוֹ בְּנֶשֶׁה**. Dann noch einmal in v. 30: heilige Männer sollt ihr mir sein und kein zerrissenes Fleisch essen. Der hier ausgesprochene allgemeine Grundsatz passt nach meinem Gefühle nicht zum Geiste des Bundesbuchs und das Verbot der **טְרֵפָה** entspricht nicht ganz den Verordnungen 21, 34. 35. 22, 10. 12. Auch in 23, 1—16 kommt an zwei Stellen das **Ihr** vor, v. 9 b und 13. Offenbar stammt v. 9 b von der selben Hand wie 22, 20 b und enthält ein deuteronomisches Motiv; v. 13 aber ist eine predigtartige Mahnung, wie sie die Späteren lieben. Nach alle dem stehe ich nicht an, auch 20, 23 den Plural als Zeichen späteren Zusatzes zu beurteilen, zumal das Bilderverbot gerade den Späteren sehr am Herzen lag (Deut. 4).

560

Einige andere Erweiterungen und Änderungen, die sich im Bundesbuche nachweisen lassen, sind vielleicht schon vorjehovistisch. Aus Kap. 34 ist angehängt 23, 17—19, denn dass diese Verse hier nicht ursprünglich stehn, erhellt aus der Vergleichung von v. 17 mit 14, v. 19 b mit 22, 28¹⁾. Ferner ist das Sprichwort 23, 8 b eingeschoben, denn wenn der Satz **וְגַר לֹא תִלְחָץ** v. 9 hier nach 22, 20 überhaupt eine Stelle haben soll, so muss er mit v. 7 und 8 a eng verbunden sein, damit man merke, dass speciell von Bedrückung vor Gericht die Rede sei. Die schönen Verse 23, 4. 5 unterbrechen den materiellen Zusammenhang von v. 1—3 und v. 6—9 und sind wol nachgetragen. Endlich möchte ich bezweifeln, ob es der ursprünglichen Anordnung entspricht, dass ein Teil der Worte den Rechten vorangeht, ein Teil ihnen folgt — von Natur gehört wie das **jus** so auch das **fas** zusammen, 20, 24—26 mit 22, 17 ss. Das darf man behaupten, wenn man auch sonst keine grossen Ansprüche an die Redaktion eines morgenländischen Gesetzbuchs — welche übrigens in diesem Fall keineswegs *confus* ist — stellen will. Der feierliche Schluss des Ganzen 23, 20—33 gehört zwar nicht zu dem Codex selber, ist aber doch

¹⁾ Vermutlich ist schon die vorhergehende Festgesetzgebung des Bundesbuchs in 23, 15 überarbeitet, vgl. bes. **כִּאֲשֶׁר צִוִּיתָךְ** und den schlechten Anschluss von v. 16.

jedenfalls nicht Zutat des Jehovisten, sondern stammt aus J und macht das Gesetzbuch erst zum ספר ברית geeignet. Nur zwei grössere Zusätze hat der Jehovist sich erlaubt. Einmal v. 31 b. 32. 32. Diese Verse sind eine Korrektur von v. 28—30 und stehn in einem ähnlichen Widerspruch zu ihnen, wie Jud. 3, 1. 2 zu 2, 2. 3. Beachtenswert ist insonderheit, dass im Gegensatz zu v. 31 b—33 in v. 28—30 Jahve das Subjekt von ירש is: es steht dies eben nur in seiner Macht und nicht in der der Israeliten, kann also diesen weder als Pflicht zugemutet noch im Unterlassungsfalle als Schuld zugerechnet werden. Der zweite Zusatz ist v. 22 b—25 a. Denn es ist kein Platz für das Gebot in dieser Verheissung, und durch die Einschlebung desselben kommt es völlig in Vergessenheit, dass die Sätze v. 26 ss. hier nicht als kategorische, sondern nur als bedingte Aussagen, als Apodosis zu v. 22 a einen Sinn haben. An dem Inhalte von v. 23—25 ist zudem nichts 561 verloren, es sind die gewöhnlichen Wendungen des Jehovisten.

Wichtiger für die Durchführung der kritischen Analyse, aber auch schwieriger ist es, in den geschichtlichen Stücken den Bearbeiter auszumitteln. In Kap. 19, welches von ויהי שם v. 2 an zu JE gehört, ist der Jehovist sehr frei mit seinen Quellen umgegangen, namentlich scheint der Anfang v. 3—9 mehr oder weniger seine Composition zu sein (נגלה nur im Deut.), obwol vielleicht für die Vorstellung, dass schon vor der erfolgten Gesetzgebung das Volk zum Gehorsam darauf verpflichtet wurde, E zu Grunde liegt. Der 9. Vers fügt sich nicht und scheint ein Fragment aus anderer Quelle, am Schluss desselben wird v. 8 wieder aufgenommen. In v. 10—19 und v. 20—25 lassen sich im Ganzen und Grossen E und J unterscheiden. Als harmonistischen Zusatz haben wir bereits v. 23 erkannt, mit dem natürlich v. 24 gleich zu beurteilen ist: bezeichnenderweise finden wir hier wieder Aharon dem Mose beigesellt. Dass bei dem Übergange vom Dekalog auf das Bundesbuch der Jehovist die Hand im Spiele habe, ist oben ausführlich nachgewiesen, desgleichen über Kap. 24 das Nötige gesagt. Sehr stark ist wie Kap. 34, so auch Kap. 32 und 33 überarbeitet. Mit Recht hält man 32, 9—14 für einen Einsatz des Jehovisten, denn nach 32, 30 hat Mose nicht im voraus Jahves Vergebung für den Abfall des Volkes eingeholt¹⁾. An dem Inhalte der betreffenden

¹⁾ Wenn es sicher wäre, dass 31, 18 zu E gehörte, so würde man mit Knobel 32, 7—14 als eingeschoben betrachten müssen, denn nach 31, 18 war

Verse ist wenig verloren, sie liefern einmal wieder eine Probe von der erbaulichen Redseligkeit des Jehovisten. Als einen weiteren Zusatz sieht Nöldeke v. 26—28 an. Nimmt man jedoch diese Verse heraus, so hat v. 25 keine Consequenz und v. 29 wird ganz unverständlich; denn daran ist nicht zu denken, dass v. 29 der Nachsatz zu v. 25 sein könne. Man müsste also das ganze Stück v. 21—29 für einen Nachtrag erklären. Innere Gründe giebt es dafür eigentlich nicht, denn wenn „die Erzählung vom goldenen Kalbe keine andere Bedeutung hat als die, den officiellen Cultus des Reichs Ephraim entschieden zu verdammen“, so braucht man in dieser Präfiguration späterer Verhältnisse wol auch an den Leviten als Eiferern für den alten einfachen Gottesdienst keinen Anstoss zu nehmen, obwol allerdings der Gegensatz von Aharon und Levi einigermassen befremdet. Doch können andere Ursachen gegen v. 21—29 Verdacht erregen. Nämlich die Verse 30—35 wissen nichts davon, dass der Abfall bereits in so grausamer Weise bestraft worden ist (v. 28), und ebenso lässt v. 20 eine andere Fortsetzung erwarten als v. 21 ss.: man wünscht zu wissen, wie denn der Trank dem Volke bekam. Nun ist eine solche Angabe aber auch v. 30—34 nicht enthalten, erst der 35. Vers, der jedenfalls an seiner jetzigen Stelle ganz verloren steht, würde als Consequenz von v. 20 nicht unpassend sein. Hierdurch würde man also schliesslich dazu getrieben, auch v. 30—34 für ein Supplement zu halten, jedoch für ein älteres als v. 7—14 und v. 21—29. Die innere Natur des Inhalts dieser Verse setzt dem nichts entgegen, nur erhebt sich das Bedenken, dass dann gar zu wenig für den ursprünglichen Bericht der Quelle übrig bleibt (32, 1—6. 15—21. 35).

Kap. 33 wird die vorhergehende Geschichte fortgesetzt und zwar in folgender Weise. Das goldene Kalb ist der Grund, warum Gott die Israeliten bei sich, in seiner unmittelbaren Nähe, nicht länger dulden kann. Der Sinai ist hier als der eigentliche Wohnsitz Gottes gedacht (vgl. 19, 4 אֶרֶץ אֱלֹהִים), und der Aufenthalt des Volks daselbst wird nicht von vornherein als ein zeitweiliger von

der Verkehr Gottes mit Mose zu Ende und ward nicht durch ein ausserordentliches Ereignis abgebrochen. Aber allerlei Anzeichen weisen darauf hin, dass der Vers zu Q gehört, obwol jedenfalls auch in E gestanden hat, dass Mose die Tafeln empfang und dass Gott mit ihm während der 40 Tage redete. Vgl. 31, 18 mit 32, 16.

kurzer Dauer vorgestellt, sondern als ein bleibender. Es ist eine Strafe, dass sie fortgeschickt werden, und als schwere Strafe wird es auch reuig von ihnen empfunden. Aber ihre Trauer vermag keine Änderung des Beschlusses zu bewirken, nur einen Ersatz seiner wahren Gegenwart giebt Jahve ihnen mit, das ist die Lade in dem Ohel Moed. Ohne Zweifel ist die Herrichtung der Lade und des Zeltcs — welches ohne sie keine Bedeutung hat — einst zwischen 33, 6 und 33, 7 erzählt worden, gegenwärtig klappt zwischen diesen beiden Versen eine sehr fühlbare Lücke. Man erfährt nicht, wozu der Schmuck v. 6 verwandt wird, und errät es nur aus Kap. 35, man weiss nicht, woher das Zelt v. 7 mit einem Male da ist. Da die Beschreibung des Heiligtums in extenso aus Q mitgeteilt wird, so ist der Grund der Auslassung klar. Hat nun also die Stiftung der Lade wirklich hier gestanden¹⁾, so ist die- 563
selbe deshalb an diesen Ort und Zeitpunkt verlegt, weil das echte Symbol dem falschen entgegengesetzt werden sollte. Durch das Gussbild, das sie sich gemacht, haben die Israeliten den Beweis gegeben, dass sie für die unmittelbare Nähe der Gottheit nicht reif sind, sie kommen ohne eine sinnliche Repräsentation derselben nicht aus, darum giebt ihnen Jahve die Lade statt des Kalbes. Auch daraus, dass zu beiden das selbige Material, der abgerissene Schmuck, verwandt wird, ersieht man, dass eine solche Gegenüberstellung des selbstgewählten und des gottgegebenen Heiligtums beabsichtigt ist.

Die genaue und innerliche Beziehung, in welcher der Befehl zum Aufbruch und die Stiftung des wahren Heiligtums zu der Erzählung vom goldenen Kalbe steht, ist gewöhnlich nicht verstanden. Und das ist kein Wunder. Denn abgesehen von der Bresche, welche der letzte Redaktor des Pentateuchs mit Rücksicht auf Q in den Zusammenhang von JE gebrochen hat 33, 6. 7, hat auch der Jehovist das Seinige getan, den ursprünglichen Sinn der Fortsetzung von Kap. 32 zu verwischen. Weniger dadurch, dass er Fragmente aus J eingearbeitet hat²⁾, als dadurch dass er zwischen

¹⁾ Ob die Lade nach der Meinung unseres Erzählers neue Gesetzestafeln enthält oder ob dieselben zerbrochen geblieben, kann nicht ausgemacht werden. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher.

²⁾ Sofern 33, 1—11 das 32. Kap. fortsetzt, stammt es aus E, wo der Horeb, wie vielleicht im Reiche Israel überhaupt 1. Reg. 19, als der Berg Gottes par excellence gilt; vgl. *בני י* v. 5. 6. In J wird der Abzug vom

Exod. 33, 1—11 und dem unmittelbar daran schliessenden Stücke Num. 10, 33ss. einmal den Anhang Kap. 34, sodann aber auch die zweiteilige Rede 33, 12—33 eingesetzt hat. Denn diese ist 564 wesentlich seine Komposition, mag er auch vielleicht zum ersten Teile einige Motive aus J entlehnt haben. Mit 33, 12—16 blickt er zurück auf v. 1—11 und beseitigt den Anstoss, den die Judäer an der Vorstellung nehmen mussten, dass Jahve noch immer persönlich auf dem Sinai und nur durch Vertretung im heiligen Lande wohne¹⁾. Mit 33, 17—23 blickt er vor auf Kap. 34 und baut dazu die Brücke; die Stelle hängt zusammen mit und ab von 34, 6. 7, und wie diese letzteren Verse aus 34, 5 durch Korrektur und Misverständnis entstanden sind, ist bereits oben p. 85. 86 nachgewiesen.

5. Überschaun wir noch einmal die Ergebnisse der mühsamen und verwickelten Untersuchung. Der Jehovist²⁾ ist hier mehr als Redaktor, er kann als der eigentliche Verfasser des Abschnittes von der Gesetzgebung auf Sinai gelten. Während er sonst ganz hinter seinen Quellen zurücktritt, teilt er sie zwar auch hier grossenteils wörtlich mit, aber doch so, dass er sie nur als

Sinai gleich bei der Gesetzgebung ins Auge gefasst 23, 20 ss. und keineswegs als Strafe, wie denn das Land, wo Milch und Honig fliesst, von vornherein als Ziel der Wanderung gilt. Natürlich aber ist der Befehl zum Aufbruch auch in J vorhanden gewesen und ich vermute, dass sich Teile davon in jehovistischer Bearbeitung 33, 1. 2. v. 3 (bis zum Athnach) erhalten haben; denn wenn Jahve sagt: führe das Volk in ein Land, wo Milch und Honig fliesst, so ist das nicht im Zorn geäussert, keine harte Rede. Was in E hier gestanden haben mag, kann man etwa aus 32, 34 entnehmen. Als Fortsetzung von J 33, 1. 3a kann man v. 12. 14 ansehen: v. 12 schlägt auf v. 1 zurück. Gewiss hat auch J die Lade gekannt und deren Entstehung berichtet; ob ebenso das Zelt, ist eine andere Frage. — Josua als Tempelwächter erinnert ganz an Samuel, der im Hause Gottes schläft; das Zelt steht ausserhalb des Lagers, wie die älteren Heiligtümer ausserhalb der Städte. In Q innerhalb, wie der Tempel zu Jerusalem.

¹⁾ Sicherlich hat 33, 15 Bezug auf die aus 32, 34. 33, 3 zu erschiessende Meinung von 33, 5—11; פנים heisst hier im Gegensatz zu מלאך = selbst, persönlich. Mose ruht nicht, bis Jahve verspricht, den Sinai zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln. „Wenn du nicht selbst mit gehn willst, so führe uns nicht von der Stelle.“

²⁾ Dessen Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium tritt wiederum auffallend hervor — wenn nicht ausser ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist.

Material zu dem eigenen Bau benutzt. Eine ähnliche Steigerung seiner selbständigen schriftstellerischen Tätigkeit lässt sich auch an anderen Stellen constatiren, wo der Stoff sein Interesse in hervorragendem Maasse in Anspruch nimmt, z. B. bei der Geschichte Abrahams und bei der Berufung Moses. Es versteht sich, dass es bei so bewandten Umständen äusserst schwierig wird, aus dem einheitlichen Gewirke die differenten Fäden zu erkennen und jeden in seinem eigentümlichen Zusammenhange zu verfolgen. Ausser den Berichten der beiden fortlaufenden Quellen E und J habe ich einen dritten völlig selbständigen Bericht in Kap. 34 nachweisen zu können geglaubt, so dass also drei verschiedene Erzählungen des Vorgangs und drei verschiedene Aufzeichnungen des Inhalts der Gesetzgebung vorlägen, der Dekalog in E, das Bundesbuch in J, das Goethesche Zweitafelgesetz in Exod. 34. Die drei Versionen lassen sich nach ihren hauptsächlichen Unterschieden etwa so charakterisiren. In E erfolgt die Verpflichtung des Volks und die Bundschliessung gleich zu Anfang, und erst nachdem die Huldigung zuvor eingeholt ist, schreitet Gott zur Verkündung seines Willens (19, 3—19). In majestätischer Theophanie offenbart er vom Berge 565 herab dem unter Moses Führung unten versammelten Volk die zehn Gebote, dass alle hören und sich entsetzen. Als die göttliche Stimme pausirt, erklären sie, es bedürfe dieser entsetzlich eindringlichen Unmittelbarkeit der Rede Gottes nicht mehr, das Wort Moses genüge und werde Gehorsam finden. Nach einiger Zeit empfängt dann Mose Befehl, auf den Berg hinauf zu kommen, theils um die Tafeln zu empfangen, auf denen inzwischen der Dekalog verzeichnet worden ist, theils um durch einen vierzigtägigen intimen Verkehr mit Gott die Fähigkeit zu erhalten, an Gottes statt zu reden mit dem Volke, als das Urbild der Priester und Propheten mit dem Quell der Weisung und des Wortes begabt zu werden. Inzwischen ist unten das goldene Kalb gegossen worden; Mose, wie er den Abfall gewahr wird, zerschmettert im Zorn die Tafeln, Gott will das Volk nicht länger bei sich dulden, lässt sich aber durch die Reue desselben bewegen, ihm statt des schlechten das rechte Heiligtum zu geben. Darauf erfolgt der Aufbruch vom Horeb Exod. 20, 1—20 . . . 24, 12—14 . . . 31, 18. Kap. 32. 33, 1—11. Num. 10, 33. — In J ist die Offenbarung, wie sonst immer, so auch hier individuell und erght selbst in diesem Ausnahmefall nicht an ein ganzes Volk. Mose geht allein auf den Berg und nur

ihm verkündet Jahve die Bedingungen des Bundes, die Worte und Rechte, die er hernach weiter dem Volke mitteilt und in die feierlich zu beschwörende magna charta der Theokratie verzeichnet. Damit ist der Zweck des Aufenthalts am Sinai erreicht, und der Aufbruch erfolgt, ohne dass dazu ein ausserordentliches Ereignis Veranlassung gäbe. Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23ss. Kap. 21—23. 24, 3—8, 33, 1 . . . Die dritte Version Exod. 34 steht teils auf Seite von E, teils auf Seite von J. Äusserlich erinnert Manches an E, so die zwei Tafeln, die zehn Worte, die 40 Tage. Aber die Tafeln sind nicht von Gott, sondern von Mose geschrieben, und wie das Bundesbuch Aufzeichnung dessen, was Jahve dem Mose, nicht was er dem Volke mitgeteilt. Denn darin zeigt sich die innerliche Verwandtschaft von Kap. 34 mit J: der Gedanke einer allgemeinen Offenbarung an das ganze Volk liegt fern, Offenbarung empfängt nur Mose, wenn auch ihr Inhalt zu öffentlicher Mitteilung bestimmt ist. Mose scheint hier sogar auch den Bund namens des Volkes abzuschliessen, obwol das nicht mehr ganz deutlich ist. — Was die den drei Erzählungen entsprechenden theokratischen Grundgesetze betrifft, so stehn sich Exod. 20 und Exod. 34 am 566 schroffsten gegenüber, dort sind die Gebote fast nur moralisch, hier ausschliesslich ritual. Das Bundesbuch, dem die Rechte ganz eigentümlich sind, vereinigt in den Worten beide Elemente. Hinsichtlich des Kultus steht es auf der selben Stufe wie Exod. 34, die Moral ist concreter, casuistischer als in Exod. 20, und von einer auffallend menschlichen, edel natürlichen Haltung.

Zum Schluss noch ein Wort über den mutmasslichen Gang der Erzählung von Q. Ausser den grossen gesetzlichen Stücken, die wir gleich Anfangs abgeschieden haben, scheinen noch einige kleinere zu dieser Quelle zu gehören, die im Zusammenhange von JE nicht wol unterzubringen sind. Jedenfalls 19, 1. 2a, so jedoch, dass v. 1 ein nicht zu dem ursprünglichen Bestande gehöriger Nachtrag ist, ein nicht ganz durchgeführter Ansatz zur genauen Bestimmung der Zeit im Sinne von Q, vgl. ähnlich 1. Sam. 13, 1. 2. Sam. 2, 10. Vielleicht ist der beabsichtigte Tag wirklich der 50ste nach dem 15. Nisan, also etwa der 7te des dritten Monats, wie die rabbinische Tradition annimmt. Was in 19, 2 nach dem Athnach folgt, gehört zu JE, Q sagt nicht וַיִּהְיוּ יִשְׂרָאֵל. — Nöldeke vermutet ferner in 24, 14—18 ein Fragment aus Q; so viel ich sehe, mit Recht. Auszuschliessen ist jedoch der Anfang von v. 15

ויעל אל-ההר und das Ende von v. 18 von ויעל אל-ההר an. Ich glaube endlich 34, 29—35 noch für diese Schrift ansprechen zu dürfen, wenngleich v. 33—35 vielleicht ein apokryphes Anhängsel ist. Vgl. הנשאים בעדה und אהרן וכל-בני ישראל; ferner würden die ללח העדה geltend zu machen sein, wenn diese nicht auch 31, 18, 32, 15 erschienen. Doch ist es nicht unmöglich, dass 31, 18 eine aus Q entnommene Angabe ist, vgl. כבלתי לרבר אהו mit 34, 29. 32. 33. 34. 35. Das vereinzelte העדה in 32, 15 würde sich dann wol ohne Schwierigkeit aus späterer Redaktion erklären. Nicht leicht ist es zu sagen, ob Kap. 25—31 da, wo es steht, seine richtige Stelle hat oder erst hinter Kap. 34 kommen muss, ob Mose hier noch auf dem Berge Sinai oder bereits wieder unten im Lager ist. Knobel zu Exod. 25, 9 entscheidet sich für die letztere Annahme und kann sich dafür namentlich auf 26, 30 אשר הראית בהר und ferner vielleicht auf 25, 40 berufen. Dagegen aber spricht 25, 9 אשר אני מראה איתך, wo das Participium nur als Futurum instans erklärt werden kann, und das zweimalige אשר העדה אשר אמן אלך 25, 16. 21 — denn die Eduth hier nicht von dem Zweitafelgesetz zu verstehn, scheint mir mehr als bedenklich. Da nun hieraus folgt, dass die Situation von dem Schriftsteller selbst nicht consequent inne gehalten worden ist, so muss entscheidendes Gewicht auf die Stellung gelegt werden, die der Redaktor dem in Rede stehenden Abschnitt angewiesen hat. Darnach befindet sich Mose hier auf dem Berge und Gott redet zu ihm dort eben die Worte, auf welche 31, 18. 34, 32 Bezug genommen wird. — Also gestaltet sich der Bericht von Q wie folgt. Nachdem die Kinder Israel von Raphidim in der Wüste Sinai angelangt sind, wird Mose hinaufgerufen auf den Berg und empfängt dort genaue Mittheilungen über die Einrichtung des Heiligtums und des Kultus, ausserdem die Tafeln des Zeugnisses, die er in die Bundeslade legen soll, deren Inhalt übrigens als bekannt vorausgesetzt wird. Wie er herabkommt, strahlt sein Antlitz vom Widerschein der Herrlichkeit Jahves, so dass Aharon und die Fürsten der Gemeinde erst auf seinen beruhigenden Zuruf sich ihm zu nähern wagen. Darauf theilt er dem Volke alles, was Jahve ihm auf Sinai befohlen habe, mit. So parallel dieser Bericht auch im Allg. den übrigen ist, so merkwürdig ist der Unterschied, dass die Offenbarung Gottes auf dem Sinai nur das Heiligtum und den Kultus betrifft. Auch in JE wird allerdings das Heiligtum

noch am Sinai gestiftet, aber — erst nach dem Sündenfalle Israels, als ein Zugeständnis an die Schwachheit des Volks. Die Kirchenväter, die von Quellenscheidung nichts wussten, combiniren in feinfühligter Weise die Versionen und fassen die Gebote des Leviticus als Strafe für das goldene Kalb auf, Constitut. Apost. 6, 20. Hieron. in Ezech. 20. Chrys. hom. 17 in Act. 7. Vgl. H. Grotius annot. in Exod. 15, 26 und Spencer III. 2 de rat. et orig. sacrific. 1, 3.

Der Zug vom Sinai in das Ostjordanland Num. 10—21.

Auch hier sondere ich die Gesetze, welche insgesamt zu der gleichen literarischen Schicht gehören, im voraus ab und verfolge bloss den geschichtlichen Faden. Von einem solchen kann man freilich vielerwärts kaum reden, besonders sind die Erzählungen, mit denen der Wüstenzug ausgefüllt wird, nur lose aneinander gereiht, wie wir es ähnlich schon Exod. 16 ss. fanden. Auch die lokale Situation derselben ist teilweise vage genug, wenn nicht der Ort durch seinen Namen für den Inhalt der Historie wichtig ist.

1. Statt der kurzen Angabe in Q, die Israeliten haben nach einjährigem Aufenthalt den Sinai verlassen und sich seitdem in der Wüste Pharan aufgehalten Num. 10, 11 s., enthält JE einige Begebenheiten, die sich auf dem Wege vom Sinai bis nach Kades
 568 auf verschiedenen namhaft gemachten Stationen zutragen Num. 10, 29 ss. Kap. 11. 12. Dass hier verschiedenartige Geschichten zusammengefloßen sind, lässt sich unschwer zeigen. Obwol der Aufbruch vom Sinai notwendig auf den betreffenden Befehl Exod. 33 folgen muss, so entbehrt doch die besondere Art und Weise, wie derselbe in Num. 10, 29—32 eingeleitet wird, jeglicher nachweisbaren Verbindung mit dem Vorhergehenden. Von Hobab ist Exod. 18 nicht die Rede gewesen; der Name Reguel erscheint zwar Exod. 2, aber an verspäteter Stelle und nur als der eines Vaters von sieben Töchtern. Auch nach hinten fehlt dem Stücke der Anschluss, denn 10, 33 ist nicht die Antwort auf die Bitte v. 32. Ähnlich zusammenhanglos ist auch 10, 33b—36. Denn wäre 10, 33b die natürliche Fortsetzung von v. 33a, so müsste hier שלש ימים fehlen. Soll man nun annehmen, die beiden Worte seien in v. 33a durch ein Versehen aus v. 33b eingeschlichen? Eher verhält sich die Sache umgekehrt, denn wenn die Lade dem Heere drei Tagereisen voraus schwebte, so war sie als Wegweiserin unbrauchbar, da niemand sie sah. Wenn aber an dem Wortlaut von

v. 33a nichts zu ändern ist, so kann der Sinn nur sein: nachdem sie drei Tage gewandert waren — und dazu ist erst 11, 1 oder 11, 4 die tatsächliche Fortsetzung. Ich sage 11, 1 oder 11, 4. Nämlich 11, 1—3 steht mit dem Folgenden nicht im Zusammenhang, mit v. 4 verändert sich plötzlich der Schauplatz, wir befinden uns hier nicht mehr in Thabera, sondern in Kibroth ha-Thaawa und zwar ohne jede Überleitung. Wenn man darum sich nicht zu der Annahme entschliessen mag, die beiden verschiedenen Namen bezeichnen den gleichen Ort, so muss man anerkennen, dass zwischen 11, 1—3 und 11, 4ss. kein wahrer Nexus bestehe. Seinerseits ist abermals nicht einmal das Stück 11, 4—34 eine natürliche Einheit, sondern eine höchst künstliche Verflechtung zweier Bestandteile, die nichts mit einander zu tun haben. Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Tätigkeit zu haben! die schafften auch kein Fleisch und es kam doch darauf an, die erste Not zu kehren. Lediglich aus Anlass einer viel zu beschränkten Deutung der Verse 11, 11. 12 scheint die Erzählung von den 70 Ältesten (v. 14—17. 24b—29) hier eingeschaltet zu sein; und wie äusserlich dies geschehen, kann der Szenenwechsel v. 24. 31 lehren. Was endlich Kap. 12 betrifft, so mag der neidische Ausbruch Aharons und Miriams gegen Mose mit der Einsetzung der Siebzig in Beziehung stehn sollen, bei welcher Gelegenheit Mose ja tut, ⁵⁶⁹ als sei er der alleinige Leiter und Führer. Zwar wird in v. 1 eine andere Veranlassung angegeben, aber im Widerspruch gegen die viel sachgemässere des v. 2¹⁾. Dass der Unwille des Geschwisterpaares erst auf der nächsten Station ausbricht, tut dem statuierten Zusammenhange keinen Eintrag. Denn der Inhalt von Kap. 12 ist gegen den Ort Haseroth indifferent und es wird zufällig gekommen sein, dass dies der Schauplatz geworden ist. Aus v. 15 erhellt nur, dass das Volk auf der Wanderung begriffen und noch nicht in Kades angelangt ist.

Zusammenhänge aufzufinden mit den früher vom Jehovisten zu Grunde gelegten Quellen, ist hier schwierig. Die Wachteln sind eine Ergänzung des Manna, der betr. Bericht scheint auf Exod. 16

¹⁾ V. 1b ist apokryph. Den Anstoss an der fremden Frau Moses hat erst eine sehr späte Zeit nehmen können. Den älteren Quellen fällt es nicht ein Sippora als Kuschitin anzusehen und sie betrachten Moses Verschwägerung mit dem Priester vom Sinai als eine hohe Ehre.

zurückzublicken (11, 6) und aus der Hauptquelle (d. i. J) entlehnt zu sein. Jedoch findet sich einiges Andersartige aufgetragen. Zunächst passt die Beschreibung des Manna v. 7—9 nach v. 6, wo dasselbe als etwas längst Bekanntes gilt, nicht an diese Stelle, wie sie denn auch diejenige von Exod. 16 teils ignorirt, teils damit streitet (11, 8 vgl. mit Exod. 16, 21). Ferner entspricht die Ankündigung v. 18ss. wenig den Tatsachen, wie sie v. 30ss. erzählt werden. Nicht erst am folgenden Tage (v. 18) kommen dort die Wachteln (v. 32), von Heiligung des Volks ist keine Rede, und statt dass das begehrte Fleisch durch langes Essen zum Ekel würde (v. 20), straft plötzliches Sterben die gefräßige Gier. Vielleicht stehn die Verse 18ss. in Verbindung mit den Worten und Jahves Zorn entbrannte sehr, die sich v. 10 verloren und abgerissen genug ausnehmen; die Antwort auf Moses Klage v. 11—13 würde dann erst v. 23 folgen und daran sich v. 30ss. anschliessen. Wie dem auch sei, man darf wol annehmen, dass neben J noch eine andere Quelle über Manna und Wachteln berichtete und dass der Jehovist auch diese in ziemlich freier Weise benutzt. Ohne Zweifel gehörte die wunderbare Speisung Israels in der Wüste zum Hauptstrome der Tradition und fehlte nicht leicht in irgend einer Aufzeichnung derselben. Anders steht es mit den Perikopen von den 70 Ältesten und vom Aussatze Miriams, das sind möglicherweise Nebenzuflüsse. Die erste ist ein
 570 Pendant zu Exod. 18 und eine blosse Variante von Exod. 24, 1. 9—11, an welcher letzteren Stelle die Siebzig dadurch, dass sie mit auf den hl. Berg gehn, in eine höhere Sphäre erhoben und dem Mose selber angenähert werden¹⁾. Die zweite ist, wie Vorstellungen und Sprache (נָסַח recipi) beweisen, jedenfalls von der selben Hand bearbeitet. Nach meinem Dafürhalten ist es die des Jehovisten, dem ich auch Exod. 33, 8—11 in seiner gegenwärtigen Form zuschreibe²⁾. Den Stoff zu beiden Geschichten mag er schon vorgefunden haben; doch ist auch der zu spezifisch prophetisch, zu wenig volkstümlich, um alt zu sein. Noch dem Jesaia würde der Gedanke, dass die bürgerlichen Beamten vom Geiste der

¹⁾ Hat der Ausdruck אֲנִי־י' 11, 17. 25 Bezug auf die אֲנִי־י'?

²⁾ Die Stiftshütte wird Num. 10, 33—36 nicht erwähnt und ist dort schwerlich als Obdach der ruhenden Lade zu suppliren.

Weissagung müssen berührt sein, schwerlich gekommen sein; Saul aber ist eine Ausnahme, wie das Sprichwort lehrt.

2. Aus der Erzählung über die Kundschafter Kap. 13. 14 weist Nöldeke zu Q: 13, 1—17a. 21. 25s. (mit Ausnahmen) 32 (bis הוּא) 14, 1—10 (mit grösseren Ausnahmen) 26—38 (ausg. v. 31). Knobel und Kayser ziehen die Grenzen dieser Quelle in Kap. 14 etwas enger. Anzuerkennen ist, dass 14, 3. 4 = JE, demgemäss auch Einiges aus v. 1. 2 (s. den Wechsel von Gemeinde und Volk v. 1), ebenso v. 8. 9. Was 14, 26—38 anlangt, so lässt sich hier v. 31 (= Deut. 1, 39) nicht ausheben, ohne dass zugleich die Umgebung hinten und vorn mitfällt. Denn in v. 30 versteht sich das nachdrückliche אַחֲרָיִם nur aus dem Gegensatz אֶחָד v. 31¹⁾, dasselbe gilt von אַחֲרָיִם v. 32, und dieser letztere Vers ist wiederum schlecht von v. 33 zu trennen: die 40 Jahre beweisen jedenfalls nicht für Q, da sie ein ganz fester Zug der Überlieferung sind. Also ist Q hier einzuschränken auf v. 26—29. 34—36, die Integrität von v. 27. 28 ist noch dazu nicht zweifelsfrei. Der Bericht, im Ganzen dem andern parallel (wie lange 14, 27 = wie lange 14, 11), zeichnet sich dadurch aus, dass die Kundschafter, zu denen ausser Kaleb auch Josua gerechnet wird, nicht von Kades, sondern von der Wüste Pharan ausgesandt werden, dass sie nicht bloss bis Hebron, sondern bis zum Libanon kommen, und dass sie das Land nicht als uneinnehmbar, sondern als wenig begehrenswert schildern.

Was übrig bleibt, 13, 17b—24 (ausg. v. 21). 27—33 (ausg. 571 v. 32). 14, 3. 4. 8. 9. 11—25. 30—33. 39—45, ist „weder vollständig, noch aus einem Gusse.“ Der Anfang (vor 13, 17b) lässt sich einigermassen aus Deut. 1, 19—23 (vgl. Num. 14, 40 mit Deut. 1, 20s.) ergänzen; in Num. 12, 16 mag gestanden haben und sie kamen nach Kades für: und lagerfen in der W. Pharan, welche Worte weder aus Q noch aus JE herrühren können. Die Lücke vor 13, 30ss., wo Kaleb das Volk beruhigt, ehe es zu schreien angefangen, ist nur eine scheinbare; in Wahrheit hat bloss eine Umstellung aus Redaktionsrücksichten stattgefunden, 13, 30ss. ist parallel mit 14, 5ss. und gehört an die selbe Stelle des Zusammenhanges. Der Übergang von 13, 24 auf v. 27 ist aus den

¹⁾ נִשְׁאַחֲזֵי יְדֵי ist ezechielisch. Kaleb und Josua erscheinen in Q in umgekehrter Reihenfolge (Kayser). Vgl. indes Num. 26, 65.

in v. 26 erhaltenen Bruchstücken (nach Kades . . . und zeigten ihnen die Frucht des Landes) leicht zu ergänzen. Mehr Schwierigkeiten als die Lückenhaftigkeit macht die Duplicität von JE, die von Anfang an hervortritt. Die fast identischen Eingänge von 13, 19 und v. 20 können nicht von der gleichen Hand herrühren. Vermutlich ist ferner und sie kamen zum Traubenhach v. 23 eine Dublette zu und sie kamen nach Hebron v. 22, da v. 24 wünschen lässt, dass der betreffende Name noch nicht genannt sei. In v. 31—33 bedienen sich die Berichterstatter mehrfach anderer Ausdrücke wie v. 27—29, bemerkenswert ist bes. **בני ענק** (ohne Artikel) v. 33 statt **ילידי הענק** v. 28. 22. Ebenso macht sich in Kap. 14 eine Verschiedenartigkeit der Bestandteile von JE fühlbar. Doch sind die Zusätze, mit denen hier der Hauptbericht (J) bereichert ist, hauptsächlich vom Jehovisten selber verfasst; so ist namentlich die grosse Rede v. 11—25 eine freie Ausführung desselben auf Grund eines ursprünglich gewiss sehr kurzen Kerns, vgl. Ex. 32, 12. 34, 6s. Ezech. 20. Einiges andere scheint indessen aus einer zweiten Quelle entnommen, z. B. v. 2a. 3 und die Rede v. 30—33, welche nach v. 11—24 post festum kommt. Hier weichen sowol einzelne Ausdrücke von J ab, als auch die Vorstellung v. 30, dass Josua mit zu den Kundschaftern gehört habe¹⁾. Besondere Schwierigkeiten verursacht v. 25. Aus J kann er nicht stammen, denn, nach dieser Quelle bleiben die Israeliten 572 in Kades wohnen und bringen dort den grössten Teil der 40 Jahre zu. An einen Zusatz des Jehovisten zu denken, verbietet der concrete Inhalt von v. 25b und die Erwähnung in Deut. 1, 40. Vielleicht war der Vers, worauf Deut. 1, 39. 40ss. führt, ursprünglich der Schluss zu v. 30—33; zu dieser Version würde dann auch v. 39—45 gehören. Vgl. **בני ישראל** v. 39, wie v. 2a — gegen **ישראל** in dem Parallelbericht aus J Num. 21, 1—3.

3. In der Geschichte von der Rote Korah Num. 16 ist ebenfalls Q mit JE verworren, aber die Scheidung ist schwierig und man kommt nicht durch, wenn man nicht drei Versionen anerkennt. Gehen wir von der zweiten Hälfte der Pericope aus, von v. 16—35. Wenn v. 16—22 zu Q gehören, so stammen v. 23—27 anderswo-

¹⁾ wenn es nicht vorsichtiger ist, anzunehmen, dass die betreffenden Worte v. 30 Glosse sind. Auch das Deuteronomium weiss nur von Kaleb als Kundschafter. Vgl. dagegen Num. 32, 8 ss.

her, da wir uns hier nicht mehr vor der Stiftshütte, sondern allenthalben vor der Wohnung der Aufrührerischen befinden. Wenn v. 35 zu Q gehört, so werden v. 28—34 aus dieser Quelle ausgeschlossen, denn hier sind die Übeltäter bereits von der Erde verschlungen, die v. 35 noch verbrannt werden sollen. Mithin stammt ganz v. 23—34 aus JE. Es geht nicht an, v. 23 und den Anfang von v. 24 durch einen recht kühnen Schnitt für Q zu retten, da הערה wegen v. 26 nichts beweist, im Übrigen v. 24 sich mit v. 27 deckt und v. 23 dadurch, dass die Anrede an Mose allein ergeht, sich hinreichend von v. 20 unterscheidet. Aber wahrhaft einheitlich ist darum das Stück doch nicht. Einiges erinnert stark an J, so das Auftreten Moses inmitten der Ältesten, ferner נאץ, פצה, ארמה. Daneben findet sich jedoch allerlei Abweichendes, z. B. ארץ רבויש טף. Am meisten fällt als eine innerliche Verschiedenheit auf, dass in v. 25. 27 b nur von Dathan und Abiram, in v. 32 nur von Korah, in v. 24. 27 a von allen dreien zusammen die Rede ist. Nöldeke freilich, von der Ansicht ausgehend, dass Korah für Q, Dathan und Abiram für JE charakteristisch seien, hält sämtliche Erwähnungen Korahs in v. 23—34 für harmonistische Einsätze des letzten Redaktors. Aber regelmässig, wo Korah allein oder vor Dathan und Abiram genannt wird, kommen andere Eigentümlichkeiten hinzu, welche diese Stellen von ihrer Umgebung unterscheiden und unmöglich auch auf Rechnung des Redaktors gesetzt werden können. Was v. 32 betrifft, so vgl. ausser רבויש den ganzen Satz ופתחו הארץ אתם mit ופצה הארמה "v. 30 und beachte dies Duplum: und der Boden spaltete sich unter ihnen, und die Erde öffnete ihr Maul. In v. 24. 27 a fällt der singularische Mischkan Korahs D. u. A. gegen die plu- 573
ralischen Ohalim Dathans und Abirams v. 26—27 b auf, und dass nach diesem Merkmal der überfüllte Text sich in zwei ungefähr parallele Hälften teilen lässt. Die Annahme wird unvermeidlich sein, dass der Jehovist mit der Hauptquelle J, welche Dathan und Abiram als Häupter des Aufstandes angab, eine andere verarbeitete, welche Korah angab. Und zwar Korah allein. Wo Dathan und Abiram ihm folgen, sind sie vom Jehovisten aus J nachgetragen. Das folgt aus v. 32 und aus dem Singular משכן, nebenbei auch aus der Voranstellung Korahs. Die beiden Bestandteile von JE lassen sich in v. 23—34 noch ungefähr von einander sondern. Zu J gehört sicher v. 25. 27 b. 30. 31 b. 33 a, zu der

zweiten Quelle sicher v. 23s. 27a 32. 33b. 34. Einige Versprengungen lassen sich noch entdecken, so וַתִּפֹּם v. 27b, was nach וַבְּנִיהֶם überflüssig ist. Ob auch der Anfang von v. 30 aus der anderen Quelle in J eingetragen ist? J gebraucht בָּרָא nicht, aber jedenfalls hat das Wort hier nicht den selben Sinn wie in Gen. 1, sondern tritt einfach als Nebenform von פָּלַא auf, womit es auch etymologisch zusammenhängen mag. Die Herkunft von v. 28. 29. 31a möge dahin gestellt bleiben, v. 26 rührt wol vom Jehovisten her, mit Ausnahme der Worte וַיִּדְבֹּר אֶל הָעֶדָה, die zu v. 27 zu ziehen sind.

Die drei Versionen lassen sich nun auch in der ersten Hälfte des Kapitels verfolgen. Abgesehen von den verworrenen ersten zwei Versen weist man hier gewöhnlich v. 3—11 zu Q, v. 12—15 zu JE. Aber schon Nöldeke hat empfunden, dass Mose in v. 8 nicht fortfährt zu reden, sondern neu anhebt, dass also v. 8—11 keine glatte Fortsetzung des Vorhergehenden sind. In der Tat finden sich denn auch ganz beträchtliche sachliche Unterschiede zwischen v. 3—5 und v. 8—11. In v. 3—5 sind es Laien, welche die Heiligkeit der ganzen Gemeinde geltend machen gegen die Bevorrechtung Einzelner, sie eifern nicht für Levi gegen Aharon, sondern für das allgemeine Priesterrecht gegenüber jedweden Klerus. In v. 8—11 sind es Leviten, die unzufrieden mit ihren bisherigen Privilegien noch mehr verlangen, sie eifern nicht für die Gemeinde, sondern für ihren Stand und beanspruchen als niederer Klerus Gleichstellung mit dem hohen. Besonders lehrreich ist der Vergleich von וַהֲקִרִיב in v. 5 und v. 9. 10. Die „Näherung“ der Aufständischen ist v. 9. 10 bereits Tatsache de iure et facto, nach v. 5 ist sie eben der Gegenstand des Streites. Durch v. 6. 7 wird 574 die Kluft zwischen v. 3—5 und v. 8—11 zwar überbrückt, aber nicht weggeschafft. Diese Verse sind eine Naht des letzten Redaktors, der überall zu Gunsten von Q harmonisirt. Den letzten Satz von v. 7 לָכֵן בָּנִי לֵאמֹר hat er möglicherweise aus v. 3 hierher versetzt, so dass das dortige וַהֲקִרִיב noch die Spur der ursprünglichen Stelle verriete. Jedenfalls: standen die Worte einst in v. 3, so dass also Mose und Aharon damit von den Anführern angeredet wurden, so blieb dem Redaktor kaum etwas anderes übrig, als sie so zu versetzen, dass die Aufständischen selbst unter den Söhnen Levis zu verstehen waren.

Also stammt nur v. 8—11 aus Q, v. 3—5 aber aus der zwei-

ten Quelle des Jehovisten, die wir in v. 23—34 nachgewiesen haben. Dieser letzteren scheint noch v. 15 a entnommen zu sein, dahingegen v. 12—14. 15b zu J zu gehören. In v. 1. 2 werden sämtliche drei Versionen zusammengeworfen sein.

Von grossem Interesse ist die Vergleichung des Inhalts der drei verschiedenen Berichte, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind, dennoch aber ihre Pointen noch ganz gut erkennen lassen. Folgendes ist die Darstellung 1) von J. Die Rubeniten Dathan und Abiram, vornehme Männer des erstgeborenen Stammes, wollen sich den Mann nicht als Führer gefallen lassen, der sich so wenig als solcher bewährt hat, und empören sich gegen seine Herrschaft v. 13, gegen sein Richtertum v. 15b. Citirt von Mose wollen sie nicht kommen und so geht er selbst, in Begleitung der Ältesten, zu ihren Zelten. Ein Gottesgericht entscheidet zu seinen Gunsten, der Boden spaltet sich unter den Füßen der Übeltäter, sie fahren lebendig zur Hölle. Daran reiht sich 2) die andere Version in JE. Korah, ein weltliches Stammhaupt, und andere mit ihm treten ein für das priesterliche Recht aller Israeliten und opponiren gegen dessen Beschränkung auf die Söhne Levis d. i. Mose und Aharon. Sie üben ihr vermeintliches Recht auch praktisch aus, indem sie ein Opfer darbringen v. 15a. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Vor den Augen von ganz Israel, das sich auf Gottes Gebot rings von der Wohnung Korahs abgesondert hat, tut die Erde ihr Maul auf und verschlingt sie. Endlich erzählt 3) Q den Vorgang so. Korah, ein Levit, und zweihundertfünfzig Standesgenossen mit ihm erheben sich gegen Aharon und verlangen die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren. Mit dem Küsterdienst nicht zufrieden, begehren sie auch das Priestertum. Um die Probe zu machen, ob Jahve sie dazu zulassen will, erscheinen die ehrgeizigen Neider mit Pfannen vor der Stiftshütte und bringen das Räucheropfer dar, aber nachdem sie es angezündet 575 haben, frisst sie das heilige Feuer.

Wie der Redaktor des Pentateuchs dazu hätte kommen können, den ersten und dritten Bericht zusammen zu schweissen, die nichts mit einander zu tun haben, ist ein Rätsel, welches Nöldeke und Kayser gestellt, aber zu beantworten nicht versucht haben. Es löst sich durch den in der Mitte liegenden zweiten Bericht, der sich auf der einen Seite mit J, auf der anderen mit Q berührt. Er deckt sich mit J darin, dass der Aufstand von Laien ausgeht und

dass die Schuldigen in ihrer Wohnung von der Erde verschlungen werden. Er differirt darin, dass der Aufstand nicht gegen Mose allein, als politischen Führer, sondern gegen Mose und Aharon, als Inhaber des Priestertums gerichtet ist (womit zusammenhängt, dass die Empörer ein Opfer darbringen), und dass statt der Rubeniten Dathan und Abiram der Judäer¹⁾ Korah als Rädelsführer genannt wird. Gerade in diesen Differenzpunkten nähert er sich Q. Auch in Q handelt es sich um Opposition gegen die geistliche Prerogative (Aharons) und sie geht von Korah aus, aber in der selben Richtung wie der zweite Bericht entfernt sich der dritte noch weiter vom ersten. In Nr. 1 ist von einem geistlichen Stande keine Rede, sondern nur von dem hervorragenden Einflusse einer ausserordentlichen Persönlichkeit auf das gemeine Wesen, wogegen die Opposition sich regt. In Nr. 2 haben wir ein entstehendes Erbpriestertum, das aber noch starke Widersprüche von Seiten der dadurch ausgeschlossenen Laien findet. In Nr. 3 ist der Klerus eine unbestrittene Tatsache, aber innerhalb desselben hat sich eine Scheidung von Priesteradel und gemeinen Leviten angebahnt, die noch kein fait accompli ist, sondern lebhafte Proteste hervorruft. In Nr. 1 wird Mose angefochten, wegen seiner persönlichen Stellung, in Nr. 2 Mose und Aharon, wegen ihrer kastenartigen Erhebung über die Laien, in Nr. 3 Aharon, wegen seiner Erhebung über die übrigen Leviten. Das gleiche Verhältnis zeigt sich darin, dass, während in Nr. 1 das Opferbringen für die Aufrührerischen nicht das verbotene Gut ist, wonach sie streben, sie in Nr. 2 zwar eine
 576 Mincha darbringen, aber noch nicht eben bei dieser Gelegenheit untergehn, dagegen in Nr. 3 die Consequenz gezogen wird, dass sie, mitten im Räuchern begriffen, vor der Stiftshütte vom heiligen Feuer verzehrt werden.

4. In der Analyse der ebenfalls complicirten Erzählung vom Ursprung der Quelle zu Kades 20, 1—13 hat Knobel das Richtige getroffen. Der Anfang stammt aus Q. Nach dieser Quelle haben wir uns bisher noch nicht in Kades, sondern in der Wüste Pharan, der Gegend der 40jährigen Wanderung, befunden und gelangen erst

¹⁾ Dass Korah in v. 3—5 kein Levit ist, ist gewiss. Es kann also, so weit unsere Kenntnisse reichen, nur das jüdische Geschlecht Korah in Betracht kommen. Dies wird darum besonders wahrscheinlich, weil Ruben auch sonst mit Juda wechselt. Hier aber, wo es sich um einen begangenen Frevel handelt, nennt J Ruben und die andere Quelle Juda.

jetzt in die Wüste Sin nach Kades, wahrscheinlich am Anfang des 40. Jahres (20, 22ss.) — das Datum v. 1a ist vielleicht aus harmonistischen Gründen verstümmelt (Nöldeke). Ausser v. 1a gehören noch v. 2. 3b. (nach dem Athnach) und 6 zu Q, wol auch v. 12. Alles Übrige stammt aus JE. Was speciell v. 7—13 betrifft, so ist der Stab hier überall der des Mose, dieser nimmt ihn v. 8. 9, erhebt ihn und schlägt, damit v. 11, offenbar aber gehört er dem, der ihn führt. Aharon ist möglicherweise v. 8 und 10 bloss eingeschoben; wenigstens fällt der Plural immer sogleich wieder in den Singular zurück, v. 10 in höchst auffallender Weise. Dass der Stab hier wie in Q im Heiligtum aufbewahrt wird, kann nicht befremden; das war späterhin der Platz der Reliquien, von wo sie der Priester zu Silo oder zu Jerusalem herausholte. Will man indessen in den betr. Worten v. 8 einen Einfluss aus Q sehen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden. Nur ist festzuhalten, dass das Stück im Ganzen einer anderen Quelle entstammt, wie ja auch Q anerkannter massen hier einen verschiedenen Bericht voraussetzt, in welchem die Widerspenstigkeit nicht auf Seiten der Gemeinde, sondern ihrer Führer ist (20, 24. 27, 14). — Der Ausdruck **וְהָעֵדָה יַבְעִירֻם** v. 8. 11 verbindet die Verse 7—13 mit 4. 5. Was also nicht aus Q stammt, gehört zusammen und ist ein einheitliches Stück von JE. und zwar nicht entlehnt aus J — dagegen spricht **קָהֵל בַּעִיר עֵדָה** und nebenbei der Stab Moses —, sondern aus der Vorlage, welche der Jehovist auch Kap. 13s. Kap. 16 neben J benutzt hat. Wie in Q scheinen auch hier die Israeliten jetzt zuerst nach Kades zu gelangen; wenigstens hat es keinen Sinn, wenn die Öffnung der Quelle daselbst erst an das Ende eines langen Aufenthaltes daselbst fiel, und nach 14, 25 gehn sie ja wirklich, nachdem sie die Kundschafter von einem nicht mehr zu bestimmenden Orte aus abgesandt haben, wieder zurück nach Süden und verbringen die vierzig Straßjahre wandernd in der Wüste am Schilfmeer. Dagegen hat J das Volk wahrscheinlich 577 lange Jahre in Kades wohnen lassen, nämlich die ganze Zeit von der Aussendung der Kundschafter an bis zum Aufbruch nach dem Ostjordanlande. Dies darf man wol aus Jud. 11, 16s. und aus Deut. 1, 46 schliessen¹⁾ und vielleicht auch annehmen, dass die Worte und das Volk blieb in Kades Num. 20, 1 ein ver-

¹⁾ In Jud. 11 gehören die Worte **וַיֵּשְׁבוּ בְּקֶדֶשׁ** v. 17 vielmehr an den

sprengter und verstümelter Rest des Berichts aus J sind. Kades scheint für eine Gestalt der Tradition, die in J zu Grunde gelegen hat, gegenwärtig aber durch anderweitige Berichte ganz verwischt ist, als langjähriges Standlager der Hebräer sehr grosse Bedeutung gehabt und als Ort der Gesetzgebung vielleicht mit dem Sinai selbst concurrirt zu haben. Man könnte sogar versucht sein zu glauben, dass die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kennt, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Kades gelangen lässt, und sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Exod. 17 berufen, die doch wol in Kades spielt. Aus Jud. 5 Deut. 33 folgt über den Sinai als Berg der Gesetzgebung gar nichts.

Von Kades aus erfolgt übereinstimmend nach allen Berichten der Aufbruch ins Ostjordanland 20, 14—22, 1. Zu Q rechnet man mit Sicherheit 20, 22—29, weniger sicher den Anfang von 21, 4 und 21, 10. 11. Von Schwierigkeiten mit den Nachbarvölkern scheint dieser Bericht nichts zu wissen, er behandelt das Terrain wie tabula rasa. Die Israeliten ziehen von Kades direkt nach Osten durch Edom¹⁾ und lassen sich ungestört in den Arboth Moab nieder. Der Bericht von JE ist nicht ganz aus einem Gusse, J liegt zu Grunde, ist aber überarbeitet und vermehrt. Wie die auffallende singularische Behandlung der Völkernamen beweist (vgl. Exod. 14), sind die beiden Hauptstücke 20, 14—21, 21—31 aus J, wenn auch vielleicht vom Jehovisten überarbeitet. Was aber in JE dazwischen liegt, scheint ziemlich buntscheckig zu sein. An ganz unpassender Stelle steht 21, 1—3, ein Seitenstück aus J 578 zu 14, 40—45, mit einem die Folgezeit antecipirenden Schluss v. 3=Jud. 1, 17. Der v. 4 schliesst mit **וַיָּרֶךְ יְהוָה** an 20, 21. Die Geschichte von der ehernen Schlange ist gegen die Sitte in J nicht lokalisiert und bietet keinen Anknüpfungspunkt für das **מִשְׁחָה** v. 12. Das Stationenverzeichnis selber (v. 12—20) führt uns über die Situation, wie sie v. 21ss. vorausgesetzt wird, zu weit hinaus; in v. 20 befinden wir uns schon mitten im Gebiet

Schluss von v. 16. In Deut. 1 steht die Version 1, 46 im schroffen und unvermittelten Widerspruch zu der anderen herrschenden 1, 40. 2, 1.

¹⁾ S. Knobel über die Lage des Berges Hor. Wie Moses und Miriams Grab muss das Aharons an der Grenze Israels gelegen haben. Etwas anderes kann auch die Grenze Edoms im Munde eines hebräischen Erzählers nicht bedeuten, als die Grenze Edoms gegen Israel.

Sihons, an dessen Grenzen wir v. 21 erst anlangen. Was ursprünglich zwischen 20, 21 und 21, 21 gestanden haben mag, kann man notdürftig aus Jud. 11, 18 erschliessen. Für einen späteren Anhang an J muss ich endlich 21, 32—35 ansehen. Nach v. 31 bleibt Israel im Lande des Amoriters wohnen, in 22, 2 ist von der Unterwerfung des Königs von Basan keine Rede, ebenso wenig Jud. 11, 22. Auch unterscheidet sich die Sprache in 21, 32—35 in charakteristischer Weise von der des vorhergehenden Stückes; vgl. z. B. ויבן ארנו v. 35 mit ויבנו v. 24.

Israel im Lande zwischen Arnon und Jabbok.

Num. 22 — Deut. 34.

1. Der Segen Bileams Num. 22—24 ist zwar rein aus JE, aber darum doch kein Werk einheitlicher Conception. Am deutlichsten empfindet man den Widerspruch des Stücks 22, 22—34¹⁾ zu seiner Umgebung. Gott hat dem Bileam vorher ausdrücklich erlaubt und befohlen, sich mit den Boten auf den Weg zu Balak zu machen: wie kann er denn v. 22 darüber ergrimmen, dass Bileam den Befehl ausführt? Offenbar steht v. 22ss. mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang, wie denn auch in v. 34, wo doch dringende Veranlassung gewesen wäre, von v. 20 keine Notiz genommen wird. Erst v. 35 sind wir wieder so weit, wie wir 20. 21 schon gewesen waren. Doch ist dieser Vers nicht die echte Fortsetzung von v. 22—34, sondern wegen seiner wörtlichen Übereinstimmung mit v. 20. 21 b. ein Zusatz des Jehovisten, wodurch er wieder Anschluss sucht mit dem Faden, den er v. 20 hatte fallen lassen. In v. 22—34 geht Bileam auch gar nicht zusammen mit anderen, sondern offenbar alleine; er hat die Boten Balaks ablehnend beschieden, sich dann aber doch ihnen nach auf den Weg gemacht. Ferner ist es noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz dem Widerstreben der Eselin dennoch schliesslich weiter ritt. Ich glaube, er kehrte um; darauf erschien Balak persönlich bei ihm v. 37, und mit diesem erhielt er Erlaubnis zu gehn und ging v. 39. Die Vv. 37 und 39 scheinen Reste der wahren Fortsetzung des Berichtes zu sein, aus dem v. 21 a. 22—34 entnommen sind.

¹⁾ Aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass v. 21 b zu 20, 21 a zu 22 zu ziehen ist.

Dieser Bericht ist der von J, dagegen der andere, wonach Gott Bileam auf die zweite Botschaft mitgehn heisst, der von E. Der Wechsel der Gottesnamen gibt dafür einen Fingerzeig, obwol er nicht ganz rein erhalten ist. In v. 22 muss urspr. Jahve gestanden haben, Elohim ist eine Nachwirkung aus dem Vorhergehenden; umgekehrt giebt in v. 19 und 8 Jahve Anlass zu Zweifeln. Der Jehovist hält sich in der Erzählung des 22. Kapitels, abgesehen von der Episode v. 22—34, vorzugsweise an E; ausser v. 37 und 39 lässt sich nur in v. 18 mit Sicherheit ein Fragment aus J erkennen (denn hier kommt zu Jahve mein Gott der Ausdruck die Knechte Balaks hinzu) und ferner in v. 2—5 ein mixtum compositum aus beiden Quellen. Denn v. 3a ist = 3b, der letzte Satz von v. 4 setzt den v. 2 nicht voraus, in v. 5 ist **ע' לקרא לו** eine sehr fremdartige Apposition und es steigt der Verdacht auf, dass wol die Söhne Ammon gemeint sein möchten. Die Ausdrücke **קוץ** (sich fürchten Exod. 1, 12) **בני** v. 3, **קהל** v. 4 weisen auf E; die Ältesten Midians beruhen wol auf einem Einfluss aus Q, s. zu Kap. 25.

Kap. 23 und Kap. 24 glaube ich ebenfalls an J und E verteilen zu müssen. In 24, 2 gewinnt man durchaus den Eindruck, als sehe Bileam hier zum ersten Mal herab auf das am Fuss des Gebirges lagernde Israel, nach Kap. 23 hat er aber den selben Anblick schon zweimal gehabt und z. B. 23, 10 gesagt: wer misst den Staub Jakobs und wer zählt¹⁾ den vierten Teil Israels! Ferner könnte man es wol verstehn, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterliesse, nachdem er es beim ersten und zweiten getan hatte; dass er es aber gerade umgekehrt macht, dass mit anderen Worten die Einführung 24, 3s. 24, 15s. 580 erst an dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine Weise zu verstehn. Endlich darf man den Schriftsteller, der 23, 21. 22. 24 geschrieben hat, nicht zum Plagiator an sich selber machen und ihm auch die Autorschaft von 24, 7—9 zutrauen. Aus alle dem geht hervor, dass die Verbindung der Kapp. 23 und 24 erst von dritter Hand nachträglich bewirkt ist. Dabei ist an-

¹⁾ **מי ספר**. Die Aussprache der Konsonanten scheint hier öfters mislungen. In 23, 20 ist **וברך** erste P. Sing. des Impf. mit Van cons. In **שחם העין** steckt **ש** (= **אשר**) und eine Form von **יהם**. Das im gleichen Zusammenhang vorkommende **נפל** ist Niphal von **פלל** und hat **עינים** als Genitiv.

zuerkennen, dass sie sehr gut gelungen ist. Die Erzählung namentlich scheint ganz aus einem Guss und ist wol auch wirklich vom Jehovisten neu gegossen worden. Hier erkennt man nur im Übergange von Kap. 23 auf Kap. 24 die Fuge. Nämlich nach 23, 14 befinden wir uns auf der Spitze des Phisga, in v. 27 sollen wir den Ort verändern und werden nun auf die Spitze des Berges versetzt, der über dem Jeschimon emporragt. Das ist aber nach 21, 20 eben doch wieder der Phisga, Pheor ist nur ein anderer Name dafür. Daraus wird deutlich, dass 23, 26—24, 1 grösstenteils eine Naht ist, wie denn auch das Altarbauen und Opferbringen für Kap. 24 ganz überflüssig ist, wo im Unterschiede gegen Kap. 23 der Geist Gottes ohne solche Zaubermittel über den Seher kommt. Die Prophetien selbst hat der Jehovist wol unaungetastet gelassen, doch scheint 24, 20—24 seine Erweiterung zu sein und ebenso 23, 23 auf seine Hand zurückzugehen. Denn dieser Vers zerreisst den durch 24, 7—9 gesicherten Zusammenhang von v. 21. 22. 24 und bringt einen ganz fremdartigen Ton hinein, er ist Interpretament von v. 21 und aus Misverständnis von יס entstanden. — Wenn es übrigens fest steht, dass Kap. 23 und Kap. 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, dass Kap. 23 aus J stammt; vgl. die aus Heidnische streifende Präparation zur Weissagung und den Ausdruck „Jahve begegnet einem“ (Exod. 5, 3. 3, 18).

Kap. 25 ist hier noch anzuschliessen, weil es nach seinem Hauptteile ursprünglich mit einer Erzählung über Bileam in Beziehung stand. Es gehört ganz zu Q, ausser v. 1—5. Diese Ausnahme aber ist eine ganz entschiedene, 25, 1—5 ist nicht etwa eine starke Überarbeitung von Q (wofür Nöldeke es ausgiebt, ohne einen Kern von Q aufzuweisen und ohne begreiflich zu machen, warum die Überarbeitung mit v. 5 abbricht), sondern ein völlig selbständiges und eigenartiges Fragment aus JE; vgl. den bestimmten Ort Sittim statt der allgemeinen Angabe Arboth Moab in Q. Der Anfang der Hauptquelle ist verloren, man kann ihn etwa folgendermassen aus den Prämissen der Fortsetzung und aus 31, 8. 16. Jos. 13, 22 ergänzen. Die Ältesten Midians sind, mit Wahrsagerlohn in der Hand, zu Bileam gegangen, um sich bei ihm 581 Rats zu erholen, was gegen die Eindringlinge zu machen sei. Er hat ein Mittel angegeben, der Gefahr die Spitze abzubrechen: die Midianiter sollen den Israeliten ihre Töchter zu Weibern geben und so das heilige Volk seiner Stärke berauben, deren Geheimnis

seine Absonderung ist. Die Midianiter sind Bileams Rate gefolgt, es ist ihnen gelungen, manche Israeliten durch die Reize ihrer Weiber zu bestriicken (31, 16), eine schwere Plage ist in Folge dessen von Jahve über das untreue Volk verhängt. An diesem Punkte setzt das uns erhaltene Stück ein und zwar mit dem Berichte, auf welche Weise der Plage durch das Verdienst des Erbpriesters Pinehas Einhalt getan worden sei 25, 6ss. Unter den Unterschieden dieser Erzählung gegen die in JE 25, 1—5 ist als der wichtigste der hervorzuheben, dass die Verschuldung Israels, als deren intellektueller Urheber Bileam erscheint, nicht darin besteht, dass sie sich mit dem heidnischen Götzen, sondern darin, dass sie sich mit den fremden Weibern einlassen. Es scheint allerdings, dass hie und da die jehovistische Reminiscenz mechanisch die Erzählung von Q beeinflusse (v. 18. 31, 16), doch weiss man nicht recht, was mit **רַבֵּר פִּעֵר** an diesen Stellen gemeint sein soll, und das ist auf alle Fälle sicher, dass die Hurerei in Q nicht ein begleitendes Moment, sondern die Hauptsache ist und nicht wegen ihrer Verbindung mit Baalsdienst, sondern an sich, als das Einführen ausländischer Frauen in das israel. Lager (v. 6), getadelt wird. Dass übrigens die so auseinandergehenden Versionen dennoch aus gemeinsamer Wurzel erwachsen sind, macht Bileam, Pheor und die Zweideutigkeit der Ausdrücke **נִצְמַר** auf der einen und **וְנָה** auf der anderen Seite probabel¹⁾.

2. Moses letzte Verordnungen und Tod. Grösstenteils aus Q, wenn man vom Deuteronomium absieht. Den Faden zu entdecken ist nicht ganz leicht, auch abgesehen von den gar nicht mit der geschichtlichen Situation in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30. Kap. 33. Nur scheinbaren Anlass zu Bedenken giebt die Stellung von Num. 27. Man könnte meinen, zwischen den Befehl 27, 12 ss. und dessen Ausführung dürfe sich nicht so viel eindrängen²⁾, und 27, 1—11 habe erst hinter den allgemeineren Anweisungen Kap. 32. 34. 35 seinen Platz, unmittelbar vor 36, 1 ss. Aber 1) Kap. 27, 1—11 schliesst sich an die Zählung Kap. 26 an, deren Zweck aus v. 52—56 erhellt, die Bitte der Töchter Zelophchads ist so wenig verfrüht wie die der 2 $\frac{1}{2}$ Stämme

¹⁾ Ein Anhang zu Kap. 25, ganz in der Art von Q gehalten, ist das 31. Kapitel, über dessen Stelle im Zusammenhang alsbald weiter zu reden sein wird.

²⁾ Klostermann, Stud. und Krit. 1871 p. 256.

Kap. 32. 2). Der Befehl zu sterben ergeht deshalb so unverhältnismässig früh, weil er die Veranlassung abgiebt, den Josua einzusetzen, vor der Einsetzung Josuas aber die Anweisungen über die Verteilung des Landes in Q nicht gegeben werden können. 3) Die sehr weitläufige Wiederaufnahme des Num. 27, 12 gegebenen Befehls in Q Deut. 32, 48 ss. lässt vermuten, dass man ihn inzwischen wegen beträchtlicher Einschiehungen halb vergessen hat; auch das ausdrückliche eodem die Deut. 32, 48 würde unmittelbar nach Num. 27, 23 nicht verständlich sein, erklärt sich aber sehr gut nach dem Dazwischentreten der Gesetzgebung in den Arboth Moab (Num. 36, 13), aus dem Bestreben, trotzdem die zeitliche Einheit zu wahren. Dagegen scheint mir Num. 31, der Krieg gegen die Midianiter, nicht hergehörig. Ich zweifle natürlich keinen Augenblick daran, dass dieses Kapitel durchaus im Geiste und in der Manier von Q und nach den geschichtlichen Voraussetzungen dieser Quelle abgefasst ist, und gestehe auch das zu, dass der Verfasser dasselbe auf die Stelle berechnet hat, an der es jetzt steht, hinter Kap. 26 und Kap. 27 (vgl 31, 1. 2). Aber gerade diese Stelle würde der originale Autor von Q der Erzählung schwerlich angewiesen haben. Wer 27, 12—23 schrieb, konnte die Ausnahme 31, 2 unmöglich im Sinn haben, die gerade so gut und viel besser vorher, gleich nach Kap. 25, abzumachen gewesen wäre. Alles Übrige betrifft die künftigen Verhältnisse der Ansiedlung, worüber Mose seinen letzten Willen ausspricht und Eleazar und Josua zu Executoren ernennt, es fällt in den Rahmen eines einzigen Tages Deut. 32, 28. Auch die Zählung Num. 26 zweckt ausgesprochener massen auf die Verteilung des Landes an die kleineren und grösseren Geschlechter und nicht auf den Krieg (Kap. 31) ab.

Nicht rein aus Q geflossen ist Kap. 32. Nöldeke glaubt, es sei hier nicht ein zweiter selbständiger Bericht hinzugekommen, sondern es liege nur eine redaktionelle Erweiterung von Q vor. Aber diese Ansicht ist nicht haltbar, wie ich zunächst für v. 1—32 versuchen will darzutun. Was v. 1—15 betrifft, so kann man nur sagen, dass an wenigen Stellen Vorstellungen von Q eingetragen seien, aber nicht, dass diese Quelle hier zu Grunde liege. Wenn ferner v. 16—19 für Q nicht wol zu entbehren sind (excl. z. T. v. 17), so scheinen diese Verse aber auch eben ursprünglich den Anfang der Rede der ostjordan. Stämme enthalten zu sollen,

583 wenigstens erklärt sich וַיִּשְׁאוּ אֵלָיו v. 16 nicht ganz gut, nachdem das Gespräch längst im Gange ist. Was endlich v. 20—32 angeht, so mache ich aufmerksam auf den Parallelismus von v. 20—27 mit v. 28—32, welcher besonders auffallend wird durch die völlig gleiche Zwierteilung beider Stücke: v. 28—30 könnte man zur Not, trotzdem darin nur v. 21—23 wiederholt wird, als den bekräftigenden Schluss der vorhergehenden Verhandlung ansehen, aber die beiden folgenden Verse 31. 32, die in jeder Hinsicht mit v. 25. 26 auf gleicher Linie stehen, machen das sehr unwahrscheinlich. Im Wesentlichen hat Knobel das Rechte gesehen, wenn er v. 16—19. 24 (= v. 16). 28—30 zu Q weist, nur hätte er v. 31. 32 noch hinzufügen müssen.

V. 1—15 . . . v. 20—27 = JE. Eine Spur dieser Quelle findet sich auch in v. 17 (חַמְשִׁים) und verrät, dass der jetzt fehlende Übergang von v. 15 auf v. 20 noch dem Redaktor vorlag, der einzelne Elemente davon in den Ersatz aus Q v. 16—19 einarbeitete. Die sachliche Ähnlichkeit der beiden Berichte — man darf vielleicht den Unterschied konstatiren, dass die betreffenden Stämme in Q von vornherein und aus freien Stücken zur Vorhut des Heeres sich anbieten, in JE moralisch dazu gezwungen werden — erschwert die Scheidung, braucht jedoch übrigens nicht zu befremden. Wol aber bedarf die auffallende Verwandtschaft der Sprachfarbe der Erklärung. Man kann einmal an Überarbeitung durch den Redaktor denken, der Vorstellungen und Ausdrücke des Vierbundesbuchs, das er ja in der Tat zur Grundschrift macht (Gen. 7. 8. 9), in den anderen Bericht eingetragen haben mag. Denn überall findet sich nicht etwa Q von JE, sondern umgekehrt JE von Q inficirt. Aber die Hauptsache wird sein, dass die Quelle selbst, aus der v. 1—16. 20—27 mitgeteilt sind, in Form und Inhalt dem Vierbundesbuch sich nähert. Es wird die gleiche sein, aus welcher der Jehovist in Kap. 13. 14. Kap. 16 neben J, in 20, 1—11 allein geschöpft hat, und deren sprachliche und sachliche Berührungspunkte mit Q bereits öfter Gelegenheit war hervorzuheben. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen J und Q ein und ist am nächsten mit der Darstellung des Deuteronomisten (Deut. 1—4) verwandt, den man in v. 6—15 glaubt selbst reden zu hören. Auch beim Deuteronomisten nimmt die Tradition eine entschiedene Wendung zu der Form, die in Q ausgeprägt vorliegt.

Unter den bisher von der Untersuchung ausgeschlossenen Versen

33—42 gehört sicher v. 40, den Nöldeke der „Grundschrift“ zuweist, nicht zu Q. Denn in dieser Quelle ist Machir nicht Name 584 der ostjordanischen Hälfte von Manasse. Dahingegen wird man nicht umhin können, v. 33, der ohnehin als Abschluss von v. 28—32 kaum entbehrlich ist, zu Q zu rechnen, da Num. 34, 14. 15 vorausgesetzt wird, dass neben Ruben und Gad auch halb Manasse schon durch Mose sein Erbteil angewiesen erhalten habe. Darin, dass in v. 29 halb Manasse fehlt, hat man vielleicht einen unwillkürlichen Einfluss von JE zu sehen¹⁾. Denn da, nach meiner Meinung, ganz v. 34—42, anerkanntermassen aber v. 39. 41. 42 zu JE gehören, so folgt, dass nach dieser Version bloss Ruben und Gad von Mose ihr Erbteil erhalten, dass aber die Landschaft Basan von einzelnen Geschlechtern Manasses auf eigene Faust occupirt wird; in Wirklichkeit lange nach Mose, vielleicht auch nach der Meinung des Schriftstellers, der in diesem Fall die Folgezeit hier antecipirt. V. 40 ist ein Versuch, das eigenmächtige Verfahren zu legalisiren, ein Übergang zu Q. Zu v. 34—38 vergleiche das sehr verschiedene Verzeichnis in Q Jos. 13, 15—28.

Die Anweisungen, die Mose vor seinem Tode noch über das Westjordanland giebt (Kap. 33, 50—36, 13), lassen in 33, 50—56 ein fremdes Element in Q erkennen. Aber dasselbe scheint von dem Verfasser von Q in den Zusammenhang seines Werks aufgenommen zu sein, denn kein anderer als er hat die Einführung v. 50. 51 geschrieben, ebenso den zum übrigen Inhalt gar nicht sehr passenden v. 54. Mit dieser Version verhält es sich also wol ähnlich, wie mit dem bekannten grossen Abschnitt am Ende des Leviticus, den der Vf. des Vierbundesbuchs gleichfalls seinem Werke einverleibt hat. Beachtung verdient, dass zwei auffallende Wörter in Levit. 26, nämlich מִשְׁכִּיתָ und בִּמְהָ, an unserer Stelle wiederkehren.

Zum Schlusse spielt JE wieder stärker ein, namentlich in Deut. 34. Hier ist Q nur in v. 1 a und 8. 9 (7 a?) zu erkennen; übrigens sprechen sämtliche Ausdrücke und Vorstellungen, aus denen man überhaupt etwas schliessen kann, gegen Q und für JE, bez. für den deuteronom. Bearbeiter von JE. So, um nur einiges zu erwähnen, das Haupt des Phisga über Jericho v. 1, das west-

¹⁾ Ähnlich wird man die Erwähnung von Sihon und Og Jos. 13 zu erklären haben.

liche Meer v. 2, die Palmenstadt v. 3, das Tal in Moab gegen Beth-Pheor v. 6, das geheimnisvolle Begräbnis v. 6, die kurzen kernigen Wendungen v. 5 (עַל פִּי יי) und v. 7b. Ob die Altersangabe v. 7 a nur in Q enthalten gewesen sein kann, wird darnach wenigstens fraglich. Von Kap. 34 rückwärts gehend, darf man nach v. 5 schliessen, dass auch in JE der Befehl an Mose ergangen ist, sich zum Sterben anzuschicken. Schrader und Klostermann haben Recht, Deut. 31, 14—22¹⁾ (und folgerecht das Lied Kap. 32) für JE in Anspruch zu nehmen, eine genaue Parallele zu Q Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. Wie Deut. 31, 14—22 mit dem Werke des Deuteronomisten verschlungen ist, soll hier nicht untersucht werden. Deut. 33 steht ausserhalb aller Verbindung.

Erwähnenswert ist, dass seit dem Segen Bileams J plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5, und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Erzählungsbuches finden wollen, z. B. 34, 7 b.

Die Eroberung und Verteilung Kanaans unter Josua.

Jos. 1—24.

1. Wenn ich das Buch Josua hier anschliesse, so soll damit zunächst nur behauptet sein, dass es, im Unterschied zu Judicum Samuelis und Regum, ein den Pentateuch auf allen Punkten voraussetzender Anhang zu demselben sei, nicht, dass darin ganz das gleiche Material in der gleichen Weise verarbeitet vorliege. Ein Teil der Quellen, bes. E in der Bearbeitung des Jehovisten, wird sich hier fortsetzen, aber allgemein kann die überall in unserem Buch zu Grunde liegende Vorstellung nicht geherrscht haben, dass Josua an der Spitze des gesamten Israels gestanden; wenn z. B. in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiss nur als der Führer Josephs (einschl. Benjamins) gegolten²⁾. Dass die Bear-

¹⁾ V. 23 ist Rede Jahves mit Josua, die etwas post festum kommt.

²⁾ Jud. 1, ein, wie es scheint, uns nur sehr mit Auswahl und in Resten mitgeteilter Bericht, weiss nichts von Josua, sondern schliesst (quoad rein) an den Pentateuch an; die ersichtlich vom Bearbeiter (Jos. 1, 1) herrührende Übergangsformel müsste sachgemässer heissen: und nach dem Tode Moses. Die Ansiedlung vollzieht sich nach allen Berichten an drei Punkten und in drei Absätzen. In dem zuerst eroberten Ostjordanland lässt der damals mächtigste Stamm, Ruben, sich nieder. Von da geht, in Anlehnung an Ruben, die Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph aus. Ganz selbständig agiert

beutung der Vorlagen hier stärker hervortritt und eine viel ausge- 586
sprochenere Färbung hat als im Pentateuch, ist längst empfunden
worden. Wenn vollends mit der Thora Moses 8, 31 nicht bloss
das Deuteronomium, sondern alle fünf Bücher Moses gemeint
sein sollten (anders 24, 26), so wäre es entschieden, dass das
Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt nur als An-
hang nicht aber als Abschluss des Pentateuchs angesehen werden
dürfte.

Jos. 1 ist rein deuteronomistisch, d. h. von dem Schriftsteller,
der das deuteron. Gesetz in die Geschichte eingefügt und die Ge-
schichte nach dem deuteron. Gesetz bearbeitet hat, von dem Deu-
teronomisten, wie man ihn im Unterschied von dem Autor des
eigentlichen Deut. bezeichnen kann. Vgl. Kuenen, *Onderzoek* I.
p. 184 n. 3, Hollenberg, *Stud. und Krit.* 1874 p. 473—478. Dass
nicht der Vf. des Deut. auch Jos. 1 verfasst habe, folgert H. mit
Recht aus der Vergleichung von Jos. 1, 3—5 mit Deut. 11, 24s.
„Est ist schwer glaublich, dass ein Schriftsteller selbst sich auf diese
Weise ausschreiben sollte, zumal dann nicht, wenn er die Worte
zuerst in einem ganz anderen Zusammenhange und an eine andere
Adresse hatte sprechen lassen. Der Vf. von Jos. 1 hat sogar irr-
tümlich geglaubt, in der von ihm benutzten Stelle rede Gott, dem
Vf. des Deut. wäre ein solcher Irrtum schwerlich entschlüpft. Es
liegt also hier deutlich die Benutzung der deuteron. Schrift von
Seiten eines anderen Vf. vor.“

Mit der Eroberung Jerichos (Kap. 2—6) beginnt die Erzählung
von JE; vgl. Sittim 2, 1, nicht Arboth Moab wie in Q und Deu-
teronomium. In der Geschichte von den Kundschaftern Kap. 2
scheint der Jehovist nur Einer Vorlage zu folgen; denn die unbe-
trächtlichen Inconcinnitäten, die besonders in den Zeitangaben zu
Anfang des Kap. vorkommen, rechtfertigen nicht die Annahme
mehrerer Quellen; v. 4a ist vielleicht eine vorgreifende Glosse. In
v. 10. 11 haben Kuenen und Hollenberg Spuren des Deuterono-
misten erkannt, im Ganzen aber ist die Rede Rahabs, in der sie
tut, „als habe sie den ganzen Pentateuch gelesen,“ jehovistisch,
s. 9, 9—11. 24. Verwickelter ist die Erzählung vom Übergang über

wieder Juda, unklar von wo aus. Die übrigen Stämme schliessen sich an,
können aber z. T. nicht zu festen Sitzen gelangen. Das Bewusstsein, dass
nicht Gesamtisrael auf einmal, sondern zuerst Ruben, dann Juda und Joseph
Fuss fassten, ist selbst im B. Josua noch nicht verloschen; vgl. 18, 2 ss.

den Jordan Kap. 3. 4. Nach 3, 1 bleiben die Hebräer nur noch eine Nacht jenseits des Jordans, dem entsprechend sagt Josua v. 5, morgen solle der Übergang stattfinden. Was aber zwischen v. 1 und 5 steht, fügt sich diesem Termine nicht, die drei Tage v. 2 rechnen von 1, 11 an. Was auf v. 5 zunächst folgt, gehört zu v. 2—4, der Befehl v. 6 ist durch v. 3. 4 vorbereitet, und die 587 Eröffnung v. 7. 8. verträgt sich wenigstens recht wol damit, während sie im Vergleich zu v. 5 *post festum* kommt. Also wären v. 1. 5. auf die eine und v. 2—4. 6—8 auf die andere Seite zu stellen. In 3, 9—17 könnte man wegen „der Priester, der Träger der Lade“ die Fortsetzung von v. 2—4. 6—8 zu erkennen geneigt sein. Aber in letzteren Versen heisst die Lade regelmässig die Lade des Bundes (Jahves) v. 3. 6. 8, in v. 9ss. niemals, wenn man genauer zusieht. Denn dass in v. 14 *הַאֲרוֹן הַבְּרִית* hinter *הַאֲרוֹן* eingeschoben ist, beweist der Artikel des Status constr., und wenn der ebenfalls sprachwidrige Ausdruck *וְגַ אֲרוֹן* v. 11 mit dem fast ganz entsprechenden in v. 13 verglichen und in Betracht gezogen wird, dass, wie bes. die Sept. lehrt, die spätere Tendenz dahin geht, die Lade des Bundes zu bevorzugen, so wird derselbe nicht etwa durch Streichung des letzten Genetivs, sondern durch Verwandlung von *הַבְּרִית* in *יְהוָה* zu corrigiren sein. Erweist sich nun in diesem wichtigen Punkte der Sprachgebrauch in v. 9—17 als constant verschieden von dem in v. 2—4. 6—8, so werden wir genötigt, die ersteren Verse mit v. 1. 5. zu verbinden. Dafür spricht auch der Umstand, dass v. 9—17 wenigstens im Kern für den pragmatischen Fortschritt notwendig sind: nun aber sind v. 2—4. 6—8 deuteronomistisch (vgl. 1, 10s. 1, 5. Deut. 2, 25), dagegen v. 1. 5 jehovistisch (s. Sittim v. 1 und vgl. v. 5 mit Exod. 19, 10s. Num. 11, 18. Jos. 7, 13), also vermutlich dem eigentlichen Faden der Erzählung integrierend. Dass eine deuteronomistische Überarbeitung von v. 9—17 stattgehabt hat, ist möglich und wahrscheinlich; dadurch wird u. a. die ursprüngliche Verbindung von v. 5 mit 9 oder (da dieser Vers selber einen deuter. Anflug in *אֱלֹהֵיכֶם* aufweist und sehr überflüssig ist) mit v. 10 unkenntlich gemacht sein. Doch glaube ich nicht, dass auch die Priester als Träger der Lade erst auf Eintragung des Deuteronomisten beruhen.

Ist aber 3, 10—17 in sich einheitlich? Mit Rücksicht auf die Isolirung von v. 12 und die augenscheinliche Überfüllung von

v. 15. 16 wird man diese Frage kaum bejahen können, um so weniger, da die Fortsetzung 4, 1ss. noch deutlichere Merkmale der Zusammensetzung an sich trägt, die ich darum zunächst analysiren will. Nur scheinbar schliesst sich hier v. 4 an v. 1—3 an; denn nach v. 1—3 müssten die zwölf Träger erst ausgewählt werden, die in v. 4 als längst bestellt gelten (vgl. 3, 12.) Die wahre Fortsetzung von v. 3 ist v. 8, wie die völlig übereinstimmende Sprache beweist. Nun ist in v. 8 zwar wol von den zwölf Steinen 588 die Rede, aber als das Subjekt der Verba erscheinen hier nicht wie in v. 3 die zwölf Träger, zondern einfach die Kinder Israel. Genau die selben Verba in genau der selben Reihenfolge wiederholen sich v. 3 und v. 8 — sollte die Verschiedenheit des Subjekts etwas Ursprüngliches sein? Vielmehr sind auch in v. 3 ursprünglich durchweg schlechthin die Israeliten angeredet (חִלְיוֹ עַמָּכֶם), v. 2 und die drei ersten Worte von v. 3 sind ein redaktioneller Ausgleichungsversuch; in der Quelle Nr. 1 (= v. 1. 3. 8) gab es keine besonders erwähnten zwölf Träger, sondern nur in Nr. 2 (= 4, 4—7. 3, 12). Weiter fördert uns v. 9, ein Pendant zu v. 8 und darum nicht mit diesem Verse, sondern mit 4, 4—7 zu verbinden. In Nr. 1 werden die Steine auf dem Lande an der Stelle, wo das Volk nach dem Übergange das erste Nachtlager macht, aufgerichtet, in Nr. 2 mitten im Jordan selbst. Nun geht erst das Verständnis von 4, 5 auf; die Worte sind vor dem Übergange gesprochen, die Träger sollen beim Aufbruch die Steine vom Ostufer mitnehmen, mit ihnen vor der Lade herziehen und sie dann v. 9 im Bette des Jordans an dem Stande der Priester aufstellen¹⁾. Während wir uns nach Nr. 1 längst am anderen Ufer und im Quartier befinden, stehn wir in Nr. 2 v. 4s. noch vor dem Durchgang, v. 9 sind wir mitten darin begriffen — evident wird dieser Sachverhalt dadurch bestätigt, dass in v. 10 am Schluss „das Volk eilt hinüberzugehn“, und dass erst mit v. 11a der Punkt erreicht wird, auf dem wir in Nr. 1 bereits 4, 1 angelangt waren (vgl. חֲגִי 3, 17. 4, 1 mit העם 4, 10s.).

Einige Grundzüge zur Charakteristik der beiden Versionen sind damit angegeben, auf eine durchgeführte Scheidung verzichte ich,

¹⁾ Wie der Vergleich mit v. 8 lehrt, ist der Ausdruck מַצֵּב ר' ה' in v. 3 aus Nr. 2 eingetragen. Möglich, dass Lade und Priester in Nr. 1 ursprünglich überhaupt nicht vorkamen: für Nr. 2 sind sie wesentlich. Vgl. zu Kap. 6.

weil die Bearbeitung zu stark eingegriffen und die Glieder nicht immer in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Zusammenhangs gelassen hat. In 3, 10—17 gehören zu Nr. 2 ausser v. 12 noch die Hälften von v. 15 und 16. Als Fortsetzung von 4, 11a ist nicht v. 11b, sondern v. 15—18 anzusehen (= Nr. 2); v. 11b ist eine Vorausnahme des ursprünglichen Nachsatzes, die aus dem Grunde eingesetzt worden ist, weil die grosse Parenthese v. 12—14 die Verbindung von v. 11b und 15 unterbrach. Diese Parenthese selbst
 589 ist deuteronomistisch, ebenso wie v. 20—24 und vielleicht auch v. 6. 7. — Mit Q hängt zusammen 4, 19; ob aber dieser Vers Fragment einer einst vollständigen Erzählung ist, ist sehr die Frage. הערית v. 16 beweist nicht den aus anderen Gründen unmöglichen Ursprung des Verses aus Q, sondern nur, dass ein an den Sprachgebrauch von Q gewöhnter letzter Redaktor hier tätig gewesen ist.

Der Faden der Erzählung läuft über 5, 1 (vgl. zu 9, 1) weiter auf Kap. 6, inzwischen werden an einem passenden Ruhepunkte drei bloss durch den Ort zusammengehaltene Geschichten eingesetzt. — Über 5, 2—9 (gleichartig mit der Tradition von JE) hat Hollenberg a. O. 493s. gut gehandelt und gezeigt, dass der ursprüngliche Text bestehe aus v. 2. 3. 8. 9. Die Beschneidung ist bisher bei den Ägyptern üblich, bei den Israeliten unbekannt gewesen, weshalb diese von jenen geschmäht werden. Diese Tradition steht zwar mit Exod. 4 im Einklang, aber im Widerspruch zu der gewöhnlichen Annahme (Gen. 17. Kap. 34) und wird daher v. 4—7 authentisch interpretirt; mit der Glosse hängt וְשֵׁנִי . . . שְׁנִית v. 2 zusammen¹⁾. Die Sept. sprach שְׁנִי, fand also שְׁנִית nicht vor und in der Tat fehlt ἐξ ἐστέρης in dem wichtigen Cod. 108 und im Vaticanus. Vgl. übrigens Sept. 24, 31. — Die Verse 5, 10—12 hängen zusammen mit 4, 19 und mit Q. Da man von der Frucht des Landes nicht essen darf, ohne die Erstlingsgarbe dargebracht zu haben, so war es eine Notwendigkeit, dass die Israeliten gerade zu Ostern in Kanaan einrückten; vgl. 3, 15. 4, 18. 1. Chr. 12, 15. — V. 13—15 (gleichartig mit JE) enthalten eine Theophanie, welche die Heiligkeit der Bama von Gilgal inaugurirt und darum keineswegs so zwecklos ist, wie man gemeint hat.

¹⁾ Mit dieser Art harmonistischer Verdopplung vgl. das p. 18 zu שְׁנִית Gen. 22, 15 Gesagte und nicht minder die Erörterung zu 1. Sam. 11, 12—14 (נָהָרִשׁ) im Text der Bücher Samuelis.

Dass die Erzählung von Kap. 6 verworren ist, betrachte ich als zugestanden. Ich scheide den einfachsten Bericht so aus. Josua erhält Befehl, die Stadt Jericho sieben Tage lang umziehen zu lassen (v. 3. 4 z. T.) und weist das Volk demgemäss an, ihm strenges Schweigen einschärfend, bis er zu lärmern gebiete v. 10. Sie tun das den ersten Tag und die folgenden (v. 11. 14), bis am siebten Josua zum Sturm auffordert (v. 15 a. 16 b. 17—19). Da erhebt das Volk das Kampfgeschrei und stösst in die Posaune (v. 20 Anf.), die Stadt fällt. Ich fusse auf den beiden ersten Sätzen von v. 20. Das Volk bläst hier die Posaune, und 590 zwar nachdem oder indem es den Kriegeruf erhebt; das Posaunenblasen ist ein Teil des Hurrah, nicht das Signal dazu. Dadurch entsteht eine innere Beziehung zu v. 10: bei den Umzügen herrscht tiefe Stille, bis Josua sagt הִרְעִי nicht: bis die Priester das Zeichen blasen. Zu v. 10 gesellt sich unmittelbar v. 16 b und mittelbar, da v. 12. 13 durch Priester und Posaunen ausgeschlossen werden, v. 14. 15 a und v. 11 — wo wegen der folgenden pluralischen Verba und wegen der Analogie von v. 14 וַיִּסְבּוּ zu lesen und die Lade Jahves als redaktioneller Einsatz zu betrachten ist. Teile von v. 3. 4 und vielleicht von v. 7 bilden den Anfang dieser Version, bei deren Ausscheidung man zu berücksichtigen hat, dass ihr die sieben Priester mit Posaunen, die Lade und der ganze complicirte Zug fremd sind. Sie redet nur vom Volk und Josua; am siebten Tage, scheint es, lässt sie nicht anders wie an den sechs vorhergehenden Tagen die Stadt nur einmal umziehen, s. כַּמִּשְׁפָּט v. 15 und עַד יוֹם v. 10.

Daneben existirt ein Bericht Nr. 2, dessen Selbständigkeit sich abgesehen von v. 20 besonders aus der Stellung von v. 12. 13 zwischen v. 11 und v. 14 ergibt. In v. 12 s. handelt es sich in Wahrheit um der ersten Umzug, denn nur bei diesem rechtfertigt sich die Umständlichkeit der Angaben¹⁾; wir haben hier also eine ganz auf eigenen Füßen stehende Parallele zu v. 11, welche diesen Vers von seiner wahren Fortsetzung v. 14 trennt. Nach Nr. 2 soll der Zug so zusammengesetzt sein: 1) die Vorhut (hier aber keines-

¹⁾ Nach der jetzigen Textredaktion sollen v. 12. 13 auf den zweiten Umzug bezogen und mit v. 14 verbunden werden. Dies hängt damit zusammen, dass die Verse 8. 9, die nur als Befehl einen Sinn geben, jetzt so gewendet sind, dass sie die erstmalige Ausführung des Befehls erzählen.

wegs = die $2\frac{1}{2}$ Stämme), 2) sieben Priester mit Posaunen, 3) die Lade, 4) das übrige Heer. Das Signal geben die Priester durch das Blasen der Posaunen, beim siebten Umzuge, ursprünglich wol des ersten Tages ¹⁾; dann erfolgt das Kriegsgeschrei. Die Ordnung des Zusammenhangs lässt sich ungefähr so herstellen. Zuerst die Anweisung Josuas durch Jahve v. 3—5 z. T. Sodann der nötige Unterricht an die Priester, in deren Hand hier ja das Signalgeben gelegt wird v. 6. Dann der Befehl ans Volk, betreffend die An-
 591 ordnung des Zuges v. 7—9. (Da v. 7 für sich völlig fragmentarisch ist, so muss sich in v. 8. 9 ursprünglich der Befehl fortsetzen und die Ausführung desselben erst v. 12. 13 berichtet werden. Der erste Satz von v. 8, der in Sept. fehlt, ist später zugesetzt, wol auch der mit v. 7 identische Teil von v. 9). Darauf, am folgenden Tage, die Ausführung des Befehls v. 12. 13, wozu aus v. 15 שבע פעמים zu ziehen ist — v. 15b ist redaktionelle Glosse. Endlich der Erfolg, v. 16a und v. 20 von וירי בשמע an.

In diese zweite Version ist dadurch Verwirrung gekommen, dass die Posaunen von vornherein geblasen und dazu dem ganzen Heere gegeben werden. Wie sollen dann bei dem allgemeinen Lärmen die Priester noch ihr Signal zur Unterscheidung und zur Geltung bringen! Einzig die Priester dürfen in Nr. 2 Posaunen führen und blasen müssen sie erst beim letzten Umzuge — vorher tragen sie sie nur (שנים, v. 6. 8. 13). Die dem widersprechenden Angaben in v. 8. 9. 13 sind als Zusätze anzusehen und entstanden entweder aus naiver Freude am Fortissimo oder aus zufälligeren Anlässen. — In Nr. 1 halte ich die Vorbereitung auf Achan und die Rücksichtnahme auf Rahab für Einsätze des Jehovisten. Aber der Bann selbst und der Schatz Jahves sind alt und stammen aus der Vorlage (= v. 17a 19. 21. 24). Als ein harmonistisches Produkt des Schriftstellers, der Nr. 1 und Nr. 2 verband, sehe ich die Angaben an, wonach die Stadt an den sechs ersten Tagen je einmal und am siebten Tage siebenmal umkreist wurde.

Kap. 7 enthält die vom Jehovisten, der v. 7—13 unverkennbar ist, dem Zusammenhang seiner Quellen eingefügte Erzählung über Achans Diebstahl. Sie ist ganz aus einem Guss, einige scheinbare Wiederholungen fallen weniger der literarischen, als der Textkritik

¹⁾ Auf diese Weise wurde gegen Nr. 1 die Sabbathsordnung aufrecht erhalten.

anheim. So ist v. 2 **מקדש לביתאל** Glosse, die Sept. fand weder sie vor, noch ihre Veranlassung, nämlich die Verdrehung des Gotteshauses in ein Teufelshaus. Ausserdem giebt es v. 24 und v. 25 beträchtliche Zusätze. Der MT. ist zu verstehn: „Josua nahm den Achan und die gestohlenen Sachen und seine Söhne und Töchter und sein Vieh und sein Zelt und all seine Habe, (Josua) und ganz Israel mit ihm und sie führten sie hinauf zum Tal Achor . . . und steinigten ihn (den Achan) und verbrannten sie (die gestohlenen Sachen) und steinigten sie (die Söhne, Töchter, Tiere).“ Aber die Worte **ובל ישראל עמו** v. 24 können nicht von Haus aus so weit von **יהושע** getrennt gewesen sein, sondern müssen unmittelbar hinter **זרה** gestanden haben. War nun v. 24 bloss von Achan die Rede — ebenso wie v. 26 bloss über ihm der Hügel ⁵⁹² **וישרפו ונו** aufgerichtet wird —, so wird man den Schluss von v. 25 **(וישרפו ונו)** für späteren (und zwar in zwei Absätzen erfolgten) Einsatz und den Plural **איהם** v. 24 für Korrektur halten dürfen. Das Verbrennen beruht auf v. 15, aber v. 14. 15 unterliegen selber dem Verdacht, den allgemeinen Befehl v. 13 ex eventu (nach v. 16 ss.) zu specialisiren.

In der Erzählung von der Zerstörung Ai stösst man in 8, 12. 13 auf die Reste eines von dem massgebenden stark verschiedenen Berichts. Hier ordnet Josua erst, nachdem er und ganz Israel vor Ai angelangt sind, den Hinterhalt an, schickt ihn nicht schon von Gilgal in der Nacht voraus, ehe er selbst am anderen Morgen mit dem Hauptheere folgt. Da die Stärke des Detachements in v. 12. statt auf 30000 auf 5000 Mann angegeben wird, so scheint dies der einfachere und der primäre Bericht (Nr. 1) zu sein¹⁾, wozu stimmt, dass er auch der kürzere ist. Im Vorhergehenden gehört v. 3a dazu, wo Josua im Widerspruch zu v. 3b—11 gleich mit gesamter Macht von Gilgal aufbricht. Zwischen v. 3a und v. 12.

¹⁾ An gegenseitige Unabhängigkeit ist nicht zu denken. In v. 9. 11 lagert der Hinterhalt zwischen Bethel und Ai westlich von Ai, Josua und das Volk nördlich von Ai, durch ein Tal davon getrennt, in v. 12. 13 finden sich genau die selben Angaben, nur dass Josua im Tal selber übernachtet. Besonders schlagend würde der Vergleich des letzten Satzes von v. 9 mit dem von v. 13 sein, die Worte sind die selben, nur dass sie v. 9 bedeuten, Josua sei die Nacht noch in Gilgal geblieben, v. 13, er habe sie vor Ai zugebracht. Aber die Wiederholung am Schluss von v. 13 beruht wol auf Versehen, zu **עמק חר** vgl. **חלק חר** 1. Reg. 21, 23. II. 9, 36.

13 fehlt nichts Wesentliches, dagegen ist es nicht möglich, diesen Faden in v. 14—29 weiter zu verfolgen. Eine Spur desselben verrät sich vielleicht in וישכימו וגו' v. 14; denn nach dem Hauptbericht (Nr. 2) scheint selbigen Tages, an dem die Israeliten etwa nachmittags ankommen, der Kampf loszugehen, „sobald der König von Ai ihrer ansichtig ward.“ Die Sache würde noch klarer sein, wenn man למועד nach 2. Sam. 24, 15 als einen Terminus für die Vesper verstehn und demgemäss לַפְנֹת עֶרֶב lesen darf. Eine weitere Spur könnte man in v. 20 vgl. mit v. 21 finden, unzweifelhaft wird wenigstens v. 20c in dem folgenden Verse nicht vorausgesetzt. Durchschlagendere Ergebnisse würde die Verwertung der Beobachtung haben, dass dem Hinterhalt in der Anweisung v. 4—8
 593 das (doch auf Verabredung beruhende) Zeichen nicht mitgeteilt wird, worauf er v. 18. 19 nach der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung losbricht, dass ferner in v. 26, einem verloren stehenden Fragment, das Hochheben der Lanze gar nicht zum Signal dient, und das dies endlich auch der Natur der Sache nach schwer möglich ist. Hiernach scheinen in der Tat v. 18. 26 Reste von Nr. 1 zu sein. Die Lanze Josuas nimmt hier die selbe Stelle ein wie der Stab Moses, auch die Ausdrücke erinnern an E. Das בנטו ירך v. 20 ist dann dem Zusammenarbeiter von Nr. 1 und 2 zuzuschreiben, durch den die sakramentale Handlung zu einem überflüssigen und wenig zweckmässigen Zeichen herabgedrückt wurde. — Beachtung verdient, dass die Sept. die aus der Verbindung der zwei verschiedenen Versionen entstandenen Anstösse fast alle beseitigt hat. So fehlen v. 12. 13, ebenso in v. 14 die beiden widersprechenden Zeitbestimmungen, ferner in v. 20 der letzte Satz, endlich ganz v. 26. Ein ähnliches Verfahren der Sept. (oder ihres Textes) lässt sich auch sonst im Buche Josua nachweisen. Dem MT. auf der anderen Seite lässt sich kein besseres Zeugnis ausstellen, als dass er die literarische Analyse in solchem Umfange und in solcher Genauigkeit möglich macht.

In dem an sehr unpassender Stelle eingefügten Stücke 8, 30 bis 35 tritt der Deuteronomist deutlich hervor, dessen überarbeitende Hand übrigens auch in Kap. 6 und 8 in kleinen Zusätzen gelegentlich zu erkennen ist, z. B. 6, 2. 8, 1 und z. T. 8, 29. Zu dem, was Hollenberg p. 478—481 ausgeführt hat, füge ich nur hinzu, dass der griechische Text noch zu verraten scheint, dass 9, 1. 2 ursprünglich unmittelbar auf 8, 29 folgte. Übrigens ist dieser

Übergang selber, herrührend von dem Verf. von 2, 9s. 6, 27. 5, 1, durchaus sekundären Ursprungs; die Allgemeinheit der Aussage, conform der Vorstellung, dass Josua das ganze Land erobert und den neun Stämmen zu Füßen gelegt habe, steht ebenso wie 5, 1 in einem seltsamen Misverhältnis zu der folgenden sehr lokalen Affäre, die dadurch eingeleitet wird.

Aus 9, 2—27 hat man für Q abzuschneiden v. 17—21 und v. 15c (bis zum Athnach). Als einen deuteronomistischen Nachtrag sieht Hollenberg v. 22—27 an, aber diese Verse setzen vielmehr v. 16 fort, wie Nöldeke richtig angiebt: es fehlt dazwischen nur die Nachricht, auf die v. 26 sich bezieht. Deuteronomistisch ist die nach v. 23 von dem Fragsteller gar nicht erwartete Antwort v. 24. 25, jedoch nicht deshalb, weil hier der nur im Deuteronomium sich findende Befehl zur Vertilgung der Einwohner des Landes vorausgesetzt wird, sondern deswegen, weil die sprachlichen 594 Wendungen v. 24 und die Übereinstimmung von v. 25 mit Hierem. 26, 14 darauf führen. In v. 27 rührt die Apposition *אל-המקום* von dem Deuteronomisten, der Zusatz *לערה ו* vom letzten Redaktor her.

In dem Reste hat Hollenberg p. 496 zwei Bestandteile unterschieden. Es ist nicht zu verkennen, dass v. 8. 9 von frischem anhebt, als wäre v. 6. 7 nicht vorhergegangen. Zudem verhandelt hier Josua, dort der israel. Mann. Vgl. v. 7, woraus zu schliessen, dass entweder der Anfang von v. 6 eigentlich zu v. 8 gehört, oder dass Josua daselbst vom Harmonisten nachgetragen worden. Da nun v. 8 von v. 9—11 nicht wol zu trennen ist, v. 12—14 dagegen hinter dem offenbaren Abschluss am Ende von v. 11 neu ansetzen, so erblickt Hollenberg in den letzteren Versen die Fortsetzung von v. 6. 7, wozu er dann auch v. 4. 5 hinzunimmt. Es entsteht dadurch ein nahezu vollständiger Zusammenhang, bis auf den mangelnden Schluss, denn mit v. 14 kann die Sache nicht abgetan sein. Die Nichterwähnung Josuas und die frappante Singularconstruction in v. 6. 7 führen auf J als Quelle dieser Version. Der zweite jehovistische Bericht, der von v. 15 an, wie es scheint, ausschliesslich befolgt wird, nähert sich an Q: ein ähnliches Verhältniss der drei Bestandteile wie Num. 16. Vgl. v. 16 nach drei Tagen mit v. 17 am dritten Tage, und namentlich die Knechte der Gemeinde mit den Knechten des Hauses resp. Altars Jahves (gegen Ez. 44).

Die Befreiung Gibeons von der Belagerung 10, 1—15 ist eine geschlossene jehovistische Erzählung, allerdings mit einzelnen späteren Zusätzen, die aber keinen zweiten Faden darstellen. Deuteronomistisch sind in v. 1 der Satz von באֲשֶׁר bis למלכה, ferner ganz v. 8, nach Hollenberg auch v. 12—14. Gewiss sind diese letzten Verse Nachtrag und ohne Zweifel führen einige Wendungen auf den Deuteronomisten, aber derselbe ist doch nicht als der eigentliche Verfasser anzusehen. Denn v. 13b und v. 14a sehen ihm gar nicht ähnlich, zu geschweigen von עַר יָקוֹב גַּי אֵס, was man nach Streichung der eingeschobenen Präterita mit zum Liede rechnen kann.

Mit 10, 15 ist die Verfolgung abgeschlossen, nach wol vollbrachter Sache kehrt Josua mit dem Heer zurück in das Lager nach Gilgal. Daraus folgt evident, dass v. 16—27 später angehängt sind, um die in dem älteren Berichte verabsäumte Erwürgung der fünf Könige nachzuholen, in einer ähnlichen Tendenz, wie sie die tyrannenhasserischen Zusätze in 10, 1. 6, 2 verfolgen. Der Deuteronomist scheint diesen Nachtrag schon vorgefunden und nur hie und da (10, 27) überarbeitet zu haben. — Ein zweiter Anhang ist v. 28—43. Die in der Höhle von Makkeda begrabenen Könige werden hier noch einmal umgebracht, ursprünglich nach v. 42 ausser Adonibezek wol alle, nicht bloss der von Hebron. Hollenbergs Einwand gegen Nöldeke trifft nicht (a. O. p. 499), ohne die Inconsequenz der Redaktoren stünde es für die Kritik schlimm. Zu 10, 1—15 verhält sich 10, 28—43 ähnlich wie 11, 10—20 zu 11, 1—9, und wie dort, so tritt auch hier die Hand des Deuteronomisten so hervor, dass man diesen als den eigentlichen Verfasser ansehen darf. Es erhellt dies namentlich aus v. 40—43, einem Schluss, der nicht bloss äusserlich angehängt ist, sondern aus den Einzelposten die von diesen selbst vorgesehene Summe zieht. Wenn Nöldeke meint, die eigentliche Quelle sei Q, so findet sich nicht ein einziger dafür bezeichnender Ausdruck, und bei der stereotypen Sprache dieser Schrift genügt das zur Widerlegung. Die in v. 28—43 herrschende Vorstellung, wonach Josua ganz Kanaan zur tabula rasa macht, um es dann herrenlos und menschenleer der Verlosung zu unterbreiten, findet sich nicht bloss in Q, sondern auch sonst, namentlich beim Deuteronomisten. Diesem ist es sogar ein Hauptzweck, die beschränkteren Angaben seiner Quellen so zu erweitern, dass daraus die volle Erfüllung der Ver-

heissung, d. h. die totale Eroberung des Landes durch Josua und die Säuberung desselben von den alten Bewohnern hervorgehe, vgl. 21, 43—45. So ist in dem Kern von Kap. 10 nur die Entsetzung Gibeons erzählt, daraus wird dann in der deuteronomistischen Schicht, die sich daran setzt, die Einnahme und Pacificirung des ganzen Judas. Ähnlich werden in Kap. 11 die bescheideneren Grenzen, in denen sich nach der älteren Tradition die kriegerische Tätigkeit Josuas hält, durch die deuteronomistische Bearbeitung ins Allgemeine erweitert.

Der Kern von Kap. 11 ist in v. 1—9 enthalten. Josua kommt darnach dem Angriffe der vier Könige des Nordens, die sich wider ihn verbündet haben, durch einen plötzlichen Überfall ihres Lagers bei der Quelle von Maron zuvor, verfolgt den Sieg aber nicht weiter, als dass er die Rosse entseht und die Wagen verbrennt, und kehrt dann zurück, wahrscheinlich nach dem ursprünglichen Bericht ins Lager zu Gilgal v. 10. Dem Abschlagen der Angreifer lässt der Deuteronomist, der schon in v. 2. 3 die älteren Angaben verallgemeinert hat, die Eroberung des gesamten Nordens folgen v. 10—15, 596 so dass nun ganz Kanaan den Israeliten zu Füßen liegt v. 16—20. Zu v. 16—20 ist vielleicht der Schluss von v. 23 hinzuzunehmen, im Übrigen sind die Verse 21—23 ein Anhang von noch späterem Ursprung.

Über die Herkunft von Kap. 12 entscheidet natürlich nicht die bloss aus Eigennamen und Zahlwörtern bestehende Tabelle v. 9ss., sondern die Einleitung v. 1—8. Diese weist nirgends eine Spur von Q auf, dagegen viele Merkmale des Deuteronomisten, s. Hollenberg p. 499s. Man hat keinen Grund, ihn nicht für den Verfasser des ganzen Kapitels anzusehen. Aus einer der ursprünglichen Quellen des Jehovisten ist dasselbe jedenfalls nicht entlehnt, denn diesen ist die Vorstellung von Josua als Besieger von dreissig Königen fremd. Nach 24, 12 (Sept.) schlägt er zwei Könige der Amoriter, nach Kap. 6—11 nimmt er Jericho und Ai mit Gewalt, Gibeon durch Vertrag ein, befreit letztere Stadt von den fünf südlichen und überwindet dann noch die vier nördlichen Könige.

2. Während die Erzählung über die Kriege Josuas höchstens verlorene Spuren von Q aufweist, wird uns die Verteilung der Stammgebiete vorzugsweise aus dieser Quelle mitgeteilt. Man rechnet zu ihr 13, 15—14, 5. Kap. 15 (ausg. v. 13—19 und einiges andere) 16, 1—8. 17, 1—10. 18, 1. 11—25. Kap. 19 (ausg. v. 49.

50) Kap. 20 (ausser einigen Zusätzen) Kap. 21. 22, 9—34. Die Einzelheiten der Ausscheidung seien zunächst dahingestellt. Zweifelhafte ist die Natur des einleitenden Stückes 13, 15—33; es ist zwar durchaus in Anlehnung an Q geschrieben, jedoch wol von sekundärer Hand; s. v. 21. 30—33 und vgl. ausserdem 14, 3, welcher Vers nicht gut auf etwas ganz frisch Erzähltes hinweisen kann. Fraglich ist ferner, ob der Zusammenhang von Q, dessen wesentliche Vollständigkeit unbestreitbar ist, ganz in der ursprünglichen Ordnung vorliegt. Es scheint eine kleine Umstellung stattgefunden zu haben und dadurch die Vorstellung über den ganzen Hergang bedeutend modificirt zu sein. Der Vers 18, 1 muss seinen Platz vor 14, 1—5 gehabt haben. Denn nur an dieser Stelle hat der Satz „das Land lag ihnen unterworfen zu Füssen“ in Q einen Sinn, und wie 19, 51 die allgemeine, nicht etwa bloss für Kap. 18. 19, sondern für Kap. 14—19 giltige Unterschrift ist, so entspricht ihr 18, 1 und 14, 1 als allgemeine Überschrift. Warum sollte auch, da ja in Q Juda Manasse und Ephraim gleichfalls ihr

597 Erbteil durch das Los angewiesen bekommen, bloss für die übrigen sieben Stämme hervorgehoben werden, dass ihre Lose an heiliger Stätte geworfen seien? Vielmehr geht die Verlosung in Q, da sie das unterschiedslose Verfahren ist, von vornherein vor dem hl. Zelte in Silo vor sich, und 18, 1 ist eigentlich die Einleitung zu 14, 1—5. Aus dieser Annahme fliesst freilich die Konsequenz, dass die Numerirung der Lose in Kap. 19 überall nicht zu Q gehöre; diese Konsequenz hat aber auch mehr für als gegen sich. Es findet sich nämlich grade in den Einleitungsformeln mehrfach eine Doppelheit des Ausdrucks, die kaum aus irgend einer schriftstellerischen Absicht oder Gewohnheit zu begreifen ist. Wozu, nachdem לַשְׁמֵעֹן gesagt ist 19, 1, noch לַמָּטֵה ב' ש' hinterdrein? Ähnlich v. 17. 32. Man kann das nur aus mechanischer Verbindung zweier Quellen erklären. Wenn dieselbe in anderen Fällen (v. 10. 24. 40) nicht so ungeschickt vollzogen ist, so kann das nicht befremden; wol aber ist es auffallend, dass 18, 11, an der ersten und markirtesten Stelle, die Ordinalzahl fehlt; hier haben wir noch die originale Einleitungsformel von Q in ihrer einfachen Gestalt. In Q wurden die drei ersten und die sieben folgenden Stämme ganz auf gleicher Linie und in ununterbrochener Reihe behandelt; wenn die Lose Nummern erhalten hätten, so würde das Benjamins als das vierte bezeichnet worden sein.

Der Zweck der Umsetzung von 18, 1 ist, Anschluss an die jehovistische Tradition zu gewinnen. Nach der ursprünglichen Form dieser letzteren nehmen Juda und Joseph ihr Land vorab in Besitz, nach Anweisung, nicht nach dem Lose; das Übrigbleibende wird hernach von Silo aus (nach einer anderen Version vielleicht von Sichem aus, siehe die charakteristische Korrektur der Sept. zu 24, 1. 25) unter die anderen Stämme verlost. Die jehovistische Tradition steht völlig selbständig und unabhängig neben der des Vierbundesbuchs. Sie ist freilich nur in Resten erhalten, aber diese sind eben als Fragmente keine Ergänzungen. Grossenteils vertragen sie sich auch nicht mit dem Hauptbericht. Z. B. steht es in völligem Widerspruch zu dem letzteren, wenn in 17, 14—18 Ephraim und Manasse als Stamm Joseph zusammen nur Ein Stammgebiet bekommen. Es gelingt leider nicht, den jehovistischen Bericht zu rekonstruieren, doch will ich versuchen, seine Teile zu sammeln und, so gut es geht, zusammenzusetzen.

Derselbe ist auch hier bereits deuteronomistisch überarbeitet gewesen, als er von dem letzten Redaktor mit Q verbunden wurde. Wie Hollenberg p. 500 nachweist, rührt der grösste Teil von 13, 1—14 vom Deuteronomisten her, vielleicht nur v. 1 und 7 nicht; 598 doch scheinen die 9½ Stämme in v. 7 bedenklich und ich bezweifle, dass 13, 1 an diese Stelle gehört. Auch 14, 6—15 ist ganz deuteronomistisch, eine vorbereitende Sanktion des Faktums 15, 13—19; s. Hollenberg p. 501s. Bemerkenswerter Weise wird 14, 6 besonders hervorgehoben, Gilgal sei die Scene gewesen: zum Beweise, dass der Vf. den jehovistischen Zusammenhang voraussetzt¹⁾. In Kap. 15 lassen sich ausser v. 13—19 nur wenige Spuren von JE erkennen. Jenes eine Stück setzt aber nach 'י בְּרִיךְ v. 13 voraus, dass vorher auch in JE das Gebiet Judas beschrieben worden war. Zwei Reste dieser Beschreibung sind uns noch erhalten. Erstens der Schluss von v. 4: das soll auch die Südgrenze sein, in Q werden die Judäer nicht angedet. Zweitens die Unterschrift in v. 12b, welche mit Q v. 20 (= v. 1) kollidiert, natürlich nachdem v. 13—19 ausgehoben sind. Dass in JE gleichfalls ein Verzeichnis der judäischen Städte — wenn auch gewiss nur der bedeutenderen — auf die Beschreibung des judäischen Gebiets gefolgt ist, darf man wol aus v. 63 schliessen, der am besten als

¹⁾ Übrigens ein Grund mehr für die Umstellung von 18, 1.

Wellhausen, Comp. d. Hexateuchs.

Anhang zu einem solchen zu verstehn ist, vgl. 17, 12. 16, 10 mit 17, 11. 16, 9. Indessen wage ich nicht, בְּנוֹתָיָה in v. 29. 45. 47 als Spur von JE anzusehen.

Bemerkenswert ausführlich, obwol nicht vollständig, ist die jehovistische Beschreibung des Gebiets und der Städte Josephs erhalten. Aus Q stammt nur der kleinere Teil von Kap. 16. 17 (wenigstens nach meiner Meinung, die ich jetzt zunächst begründen will), und noch dazu ist diese nicht unversehrt und in der ursprünglichen Ordnung belassen. Was sollen 17, 1a die Worte „denn er ist der Erstgeborene Josephs“ anders begründen, als dass Manasse mit Recht zuerst aufgeführt werde? Es muss also in Q — denn vgl. 17, 1a mit 15, 1. 20. 16, 8 — Ephraim erst hinter Manasse gefolgt sein, wie 14, 4. Weiter gehört von Ephraim zu Q nur 16, 4—8. Denn in v. 1—3 gilt das Los¹⁾ der Söhne Josephs als eines, wie 17, 14—18, dagegen wird 14, 4. Gen. 48, 5 in Q ausdrücklich hervorgehoben, Manasse und Ephraim seien als zwei Stämme zu zählen und darnach wird in der Tat 16, 8. 17, 1 verfahren. Zudem wird die Grenze 16, 1—3 in v. 4ss. noch einmal wiederholt, ohne Frage nicht von dem selben Verfasser¹⁾. Der Anfang fehlt vor 16, 4 und ist nach 15, 1. 17, 1. u. s. w. zu ergänzen. Der Schluss ist vorhanden in 16, 8; schon dadurch werden v. 9. 10 von Q ausgeschlossen. In Kap. 17 ist umgekehrt von Manasse der Anfang erhalten v. 1a, aber der Schluss fehlt hinter 17, 9; denn von v. 10a oder v. 10b an wird nur jehovistischer Zusammenhang gegeben. Was zwischen v. 1 und v. 9 steht, rührt übrigens auch nicht alles aus Q her. In v. 5 (wozu v. 6 eine Glosse) befremdet der Ausdruck (חבל) und die von Knobel nicht beseitigte Inconvenienz mit v. 2, der 8. Vers trennt v. 7 und v. 9 auf üble Weise, in v. 9 selber gehört zusammen die Grenze geht südlich herab bis zum Bache Kana, was nördlich vom Bach, ist Manasses Gebiet, dazwischen sind die Worte

¹⁾ D. i. hier das Gebiet. Das ist auch eine Abweichung von Q, steht aber im Einklang mit 18, 14, wo חבל = גורל.

²⁾ Die Ähnlichkeit der geograph. Ausdrücke ist dem nicht entgegen zu halten, denn einmal hat diese beut t. t. nicht viel zu besagen und sodann ist es ohnehin sicher, dass der jüngere Autor den älteren benutzt und ausgeschrieben hat. Für die Priorität kommt in Betracht, dass die Grenze zwischen Ephraim und Manasse auch in Q entweder gar nicht oder beinahe gar nicht angegeben wird.

diese Städte gehören Ephraim unter den Städten Manasses ein fremdartiger Einsatz, verwandten Inhalts mit v. 8.

Für JE bleibt somit übrig: 16, 1—3. 9. 10. 17, 5. 8. 9 (diese Städte in Manasse gehören Ephraim) 10b. 11—18. Ein vollständiger Zusammenhang ist dies nicht. Z. B. sieht der jehovistische Satz in 17, 9 auf eine längere Aufzählung von Städten Ephraims in Manasse zurück, von der jetzt nur die Notiz v. 8 übrig ist, die an En Tappuach v. 7 angeknüpft werden konnte. Auch 16, 10 setzt um so wahrscheinlicher ein vorausgegangenes ephraim. Stadtregeister voraus, als das gegenwärtige Fehlen eines solchen höchst befremdlich und nur durch absichtliche Fortlassung eines samariterfeindlichen Redaktors zu erklären ist. Zusammenhanglos steht ferner 16, 9, indes scheint dieser Vers erst aus 17, 8. 9 entlehnt und vom letzten Redaktor als Nachtrag an Q 16, 4—8 angehängt zu sein. Trotz ihres fragmentarischen Charakters kann man sich doch wol noch eine Vorstellung der jehovistischen Landesbeschreibung machen. Die beiden Hälften von Joseph erhalten nur Ein Stammland, dessen Grenzen zu Anfang angegeben werden (16, 1—3, der Norden fehlt gegenwärtig). In diesem Lande erhält Ephraim wir wissen nicht wie viele und Manasse zehn Anteile („Messschnüre“ 17, 5). Ephraims bedeutendere Städte werden aufgezählt und daran wird eine Restriktion geknüpft 16, 10. Sodann wird Manasses Gebiet besprochen und gesagt, einige wichtige 600 Städte darin seien ephraimitisch, seinerseits aber greife auch Manasse nach Norden über in das Gebiet Asers und Zebulons und besitze dort mehrere der wichtigsten Städte, deren Bevölkerung jedoch kanaanitisch sei 17, 5. 8—13. Ein Nachtrag ist 17, 14—18, in etwas verworrener (doppelter?) Gestalt überliefert und nicht ganz durchsichtig. Es ist auffallend, wie kraus hier die Gebiete durcheinander gehn, so dass sie eigentlich weniger durch bestimmte Linien, als durch Städte (לְעָרִים 18, 9) sich begrenzen lassen. Offenbar aber entspricht dies der krausen Wirklichkeit.

Der jehovistische Faden setzt sich fort mit 18, 2—10. Nachdem die beiden Hauptstämme längst sich niedergelassen haben, säumen die übrigen noch, bis Josua sie treibt, ihm eine Übersicht des noch restirenden Landes zu verschaffen, und darnach dann jedem einzelnen durch das Los die Gegend zuweist, die er sich erkämpfen soll. Die Zeit ist inzwischen vorgerückt 18, 3, auch der Ort hat sich verändert. das Lager befindet sich nicht mehr in Gilgal

14, 6, sondern in Silo 18, 9: der betreffende Übergang ist aber ausgelassen und durch Q 18, 1 ersetzt. Vielleicht stand ursprünglich 13, 1. 7 an dieser Stelle, sicher wird das übrig gebliebene Land in 13, 2ss. falsch gedeutet. In 18, 7, aber auch nur in diesem Verse, erkennt Hollenberg p. 501 die Hand des Deuteronomisten, der überall die dritthalb Stämme und die Leviten nachträgt.

Gemäss 18, 2—10 müssen nun auch die Gebiete der sieben kleineren Stämme sämtlich in JE beschrieben worden sein, entsprechend dem Sepher, welches Josua hatte aufnehmen lassen. Spuren dieser Beschreibung sind, wie eben gezeigt ist, namentlich in den Eingangsformeln erhalten. Im Übrigen muss dieselbe der von Q, wie nicht anders möglich, so ähnlich gewesen sein, dass nur selten Anlass war, die Angaben der beiden Quellen neben einander mitzuteilen. Indes mögen einige Schwierigkeiten, die das Verständnis der Grenzen macht, von geographischen Dubletten herühren; ausserdem mögen ein paar Aufzählungen von Städtenamen in Kap. 19, welche sich in die zu Grunde gelegte Form der Grenzbestimmung aus Q gar nicht fügen wollen, von dem letzten Redaktor aus JE nachgetragen sein, z. B. v. 15. 24b. 25a. 28. 30. 35—38, denn nach 18, 9 wurde grade in JE das Gebiet nach Städten beschrieben¹⁾. Den Schluss der jehovistischen Geographie bilden die 601 Verse 19, 49. 50, wo jedoch wahrscheinlich eine Notiz, welche 24, 33 vorbereitet, ausgelassen ist, weil sie der späteren Vorstellung fremdartig und widersprechend war. Dazu kommt dann noch 21, 43—45.

Kap. 20. 21 enthalten ausser 21, 43—45 nichts vom Jehovisten oder Deuteronomisten. Von diesem letzteren insbesondere rühren die deuteronomistisch klingenden Zusätze in Kap. 20 nicht her, sondern, wie Hollenberg (der Charakter der alex. Übersetzung des Buchs Josua, Mörs 1876, p. 15) gezeigt hat, sind sie sehr späten Ursprungs. In der Sept. fehlt בבלי דעת v. 3, und die Verse 4—6 gänzlich, mit Ausnahme der Worte ער עמרו ל"ה ל'משפט. Die Sept. enthält mit andern Worten die sämtlichen „deuteron.“ Ergänzungen nicht, natürlich nicht weil sie Quellenkritik getrieben hat, sondern weil dieselben jüngeren Datums sind als die hebräische Vorlage der Sept. Vgl. Kayser p. 147s. — In Kap. 22 gehört v. 1—8 jeden-

¹⁾ Auf die Summen ist übrigens bei der Quellenkritik kein Gewicht zu legen, sie sind späteren Ursprungs und erst der gegenwärtigen Textgestalt beigelegt. — 19, 47 ist jedenfalls auch nicht aus Q.

falls nicht zu Q. V. 1—6 stammen vom Deuteronomisten. v. 8 aus einer Quelle des Jehovisten. In der Mitte ist v. 7a Glosse, v. 7b der Übergang von v. 6 auf 8: „und als Josua sie entliess und segnete, da sagte er ihnen auch noch“. Von v. 9 an lässt sich nirgend mehr eine Spur des Deuteronomisten erkennen, die Vorstellungen und Ausdrücke sind hier rein die von Q.

Dagegen ist Kap. 23 von Anfang bis zu Ende eine Komposition des Deuteronomisten, s. Hollenberg Stud. und Krit. p. 481ss., der auch die ergänzende Rücksichtnahme auf Kap. 24 nachweist. Dies letzte Kapitel fand der Deuteronomist im jehov. Geschichtsbuche vor, die Quelle charakterisirt sich nach Hollenberg a. O. als E. Sprachlich durch אֱלֹהֵי הַבְּרִיִּים האלהים Elohim v. 1, mit plural. Adjektiv v. 19. Gen. 20, 13, Götter der Fremde v. 20. 23. Gen. 35, 2, Schwert und Bogen v. 12. Gen. 48, 22; inhaltlich durch die Eiche bei Sichem Gen. 35, 4, durch die Bestattung der Gebeine Josephs Gen. 50, 24s., durch die Vorstellung, in der Familie der Erzväter sei Vielgötterei vorgekommen v. 14. Gen. 25, 2—4. Freilich ist E, wie gewöhnlich, überarbeitet. Als deuteron. Zusätze sind zu erkennen die Worte וַיִּקְרָא bis וּלְשֹׁטְרֵי in v. 1 (=23. 2) ferner ganz v. 13 (Deut. 6, 10), endlich der in Sept. und Jud. 2, 6 unmittelbar auf v. 28 folgende v. 31 (wegen der Anschauung, dass die Generation Josuas noch bundestreu gewesen, dann aber der grosse Abfall erfolgt sei). Noch späteren Ursprungs ist wol v. 26a, dagegen sind v. 9. 10 für den Zusammenhang wichtig und nicht von Deut. 23, 5. 6 abhängig. Jehovistische Zutaten sind in v. 11 ⁶⁰² die sieben Völker¹⁾, in v. 12 der Anfang von וַאֲשֶׁלַח bis מַפְנִיכֶם, endlich in v. 17—19 allerlei Retouchen, z. B. אֶרֶץ-בְּלִדְהָעַמִּים v. 18. der Satz nach dem Athnach v. 19.

Das Kapitel ist sehr wichtig für die Reconstruction von E, sowohl im Einzelnen, was die Reklamation bestimmter Stücke des Hexateuchs für diese Quelle betrifft (wie Gen. 33, 19. Deut. 31, 14—22), als auch namentlich im Allgemeinen, was den Inhalt und Charakter derselben überhaupt angeht. Sie hat enthalten: die Geschichte der Erzväter, die Einwanderung Israels in Ägypten, die

¹⁾ Die sieben Völker haben in v. 11 gar keinen Platz, der Anfang von v. 12 aber bezieht sich durch אֲרָצָם auf die Aufzählung derselben zurück und ist also gleichfalls jehovistisch. Für „zwei Könige der Amoriter“ liest die Sept. richtig zwölf, Amoriter ist in E der allgemeine Name der Urbevölkerung, wie bei Amos. Darun ist auch in v. 18 אֶת כָּל הָעַמִּים spätere Zutat.

Plagen, den Durchzug durchs Schilfmeer, den langjährigen Aufenthalt in der Wüste, die Eroberung des östlichen Amoriterlandes, die Vereitelung der feindlichen Absicht Balaks und Bileams, die Einnahme Jerichos, die Vertreibung von im Ganzen zwölf Königen der westlichen Amoriter, endlich die Verteilung des gewonnenen Landes, wobei Josua und Eleazar besonders bedacht werden. Also umfasste E den ganzen historischen Stoff des Pentateuchs (wenigstens von der Erzvätergeschichte an) und des Buches Josua: für das letztere scheint es die eigentliche Hauptquelle zu sein. Als charakteristische Eigentümlichkeiten treten hervor: 1. der Name Amoriter als Generalbezeichnung der früheren Bevölkerung Palästinas. 2. Sichem als heilige Versammlungsstätte. 3. Josua als zweiter Mose (v. 25, vgl. Deut. 27. Jos. 8). 4. Aharon neben Mose wie Eleazar neben Josua (v. 5. 33). 5. das Interesse für Joseph (v. 32) und die Lokalitäten in Ephraim (v. 30. 33). 6. die Altersangabe 24, 29. 7. das starke Bewusstsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen gleichzeitigen und älteren Religionsstufen, der ausgeprägte Begriff des Heidentums, den z. B. J gar nicht kennt. 8. die Umdeutung der Masseba im Tempelbezirk von Sichem in ein Erinnerungszeichen.

Die Untersuchung des Erzählungsstoffes im Hexateuch ist damit abgeschlossen und es bleibt nur noch übrig, die grossen gesetzlichen Corpora einer literarischen Analyse zu unterwerfen.

III. Die grossen Gesetzeskörper des Pentateuchs hinsichtlich ihrer inneren Struktur und ihrer Verbindung mit der Erzählung.

XXII Wir haben bisher bloss den Erzählungsfaden verfolgt und die
407 ihn unterbrechenden grossen Gesetzesammlungen ausgeschieden, gegenwärtig ist es die Absicht, die letzteren auf ihren literarischen Charakter zu untersuchen. Wir beginnen mit dem Priestercodex, wie man kurz die Gruppe von Gesetzen bezeichnen kann, deren Kern der Leviticus ist, zu der ausserdem die zweite Hälfte des Buches Exodus von Kap. 25 an (ausgenommen Kap. 32—34) und der sämtliche gesetzliche und historisch-gesetzliche Stoff des Buches Numeri gehört. Dies ist anerkanntermassen eine gleichartige Stufe der Gesetzgebung, die sich von der jehovistischen (Exod. 20—23.

Kap. 24) und deuteronomischen unterscheidet, und durch Inhalt und Sprache ebenso wie durch direkte Beziehungen mit Q in engster Verbindung steht. Aber die materielle Gleichartigkeit bedeutet nicht systematische Einheit. Der Priestercodex in seiner gegenwärtigen Form und Grösse weist nicht die planvolle Gliederung und strenge Konstruktion auf, wodurch sich Q auszeichnet, es ist ein Conglomerat, worin sich an einen ursprünglichen Kern (=Q) ⁴⁰⁸ andere Schichten in gleichartiger Krystallisation angesetzt haben. Es wird jetzt die Aufgabe sein, dem literarischen Process, worin die Schichtung der Gesetzesmasse des mittleren Pentateuchs entstanden ist, nachzuspüren. Vgl. de Wette, Beiträge II 273 ss., und Kuenen, Th. Tijdschrift 1870, 487 ss. 395 s.

Die Einrichtung des Priesterdienstes der Stiftshütte.

Exod. 25—Lev. 16.

1. Das erste grosse Stück des Priestercodex läuft von Exod. 25 bis Lev. 10. Hier wird es leicht zugegeben werden, dass Lev. 1—7 den Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 in einer jedenfalls von dem Verfasser von Exod. 40 nicht vorgesehenen Weise trennt, s. Ewald, Geschichte des Volkes Israels (3. Ausg.) I 141. Nachdem die Arbeiten für das Heiligtum beendet und abgeliefert sind, wird 40, 1—15 befohlen, erstens das Tabernakel mit seinen Geräten aufzustellen, zweitens es zu salben und die Priester einzuweihen; beides soll am 1. Tage des 1. Monats (des 2. Jahres) geschehen. Es heisst dann weiter, Mose habe alles getan, was ihm aufgetragen. In Wirklichkeit aber besorgt er am 1. Tage des 1. Monats bloss die Aufrichtung der Hütte 40, 17—38, dagegen folgt die Einweihung der Hütte und der Priester erst Lev. 8. Diese Trennung der zwei zusammengehörigen Teile in der Ausführung entspricht nicht ihrer sachlichen und zeitlichen Verbindung in dem Befehl: dem Verfasser von 40, 1—15 muss Exod. 40 und Lev. 8 in unmittelbarer Folge und ohne Dazwischentreten von Lev. 1—7 vor Augen gestanden haben.

Die Veranlassung, weshalb Lev. 1—7 hier eingedrungen ist, ist leicht zu finden. Da Lev. 8 die ersten Opfer dargebracht wurden, so schienen die allgemeinen Opferregeln vorher ihren Ort zu haben. Hätte aber der Verfasser von Exod. 29 Lev. 8 selbige vorausgesetzt, so hätte er nicht nötig gehabt, noch einmal in solcher Ausführlichkeit das Verfahren anzugeben: in historischer

Form gehalten ist Exod. 29. Lev. 8—10 ein Pendant zu Lev. 1—7, das nur nicht ganz so vollständig ist. Vgl. das Sündopfer Exod. 29, 10—14. Lev. 9, 8—11. v. 15, das Brandopfer Exod. 29, 15—18. Lev. 9, 12—14. v. 16, das Dankopfer Exod. 29, 19—28. 31—34. Lev. 9, 18—21 und das Thamid Exod. 29, 38—43; ferner die Mincha beim Dankopfer Exod. 29, 2s. 23s. und beim Brandopfer
 409 Lev. 9, 4. 16. 10, 12 s., endlich den Anteil der Priester Exod. 29, 27 s. Lev. 9, 21. 10, 12—20 und der Darbringer Exod. 29, 31—34. Was die Reihenfolge der Opfer betrifft, so erhält man darüber sogar ausschliesslich aus Exod. 29. Lev. 9 Auskunft, wie überhaupt hier in Folge der gewählten historischen Einkleidung ein viel anschaulicheres Bild des wirklichen Herganges bei einem grossen Opferfeste gegeben wird. Trotz aller Gleichartigkeit herrscht übrigens keine volle Übereinstimmung in den beiden Opferordnungen. Ich will nur auf einen Punkt aufmerksam machen, nämlich auf die Differenz in dem Sündopferritus, von der schon der Nachtrag Lev. 10, 16—20 Akt genommen hat. In Lev. 4 wird das Blut beim gewöhnlichen Sündopfer an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, dagegen beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes in das Innere der Hütte gebracht, an den Vorhang gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen. Dieser Unterschied wird Exod. 29 und Lev. 9 nicht gemacht, vielmehr wird 29, 12. 9, 9. 15 auch beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes das Blut nur an den Opferaltar gestrichen. Es ist dies aber hier offenbar der solenne Ritus, denn es hat keinen Sinn anzunehmen, bei der Einweihung der Hütte sei ausnahmsweise drei Male eine weniger feierliche Form beliebt worden, und ausserdem wird 29, 14. 9, 11. 15 das Fleisch grade so draussen vor dem Lager verbrannt, wie es nach Lev. 4 nur bei den heiligsten Sündopfern geschieht, deren Blut in das Innere der Hütte gekommen ist¹⁾. Also eine unleugbare und unauflösbare Differenz. Lev. 4 geht einen Schritt über Exod. 29. Lev. 9 hinaus, die Steigerung erscheint auch darin, dass hier als Sündopfer des Volkes ein Farre gefordert wird, während Lev. 9 (vgl. Kap. 16) nur ein Ziegenbock. Schliesslich scheint es nach der Unterschrift 7, 38, als ob die Überschrift 1, 1 erst später zu-

¹⁾ Dies der Anlass der Korrektur 10, 16—20, welche auf dem Boden von Lev. 4 steht. Gegen Kuenen.

gesetzt worden sei, um Lev. 1—7 in die Stiftshüttengesetzgebung einzufügen; jedoch wird die letztere sachlich vorausgesetzt.

Was übrig bleibt, ist eine zusammenhängende Gottesdienstordnung in historischer Form, zerfallend in die Anweisung Exod. 25—31 und in die Ausführung Kap. 35—40. Lev. 8—10. Man hathier unleugbar den Eindruck pragmatischer Consequenz, gut in einander greifender Glieder. Dennoch ist das Ganze, literarisch betrachtet, nicht aus Einem Guss.

2. In der Anweisung, mit der wir die Untersuchung beginnen, ⁴¹⁰ ist alles, was hinter Kap. 25—29 folgt, ein Nachtrag von späterer Hand. Zuerst wird da Befehl und Vorschrift gegeben, 30, 1—10, einen goldenen Räucheraltar zu machen. Man hat sich von jeher den Kopf darüber zerbrochen, warum erst an dieser Stelle, warum getrennt von den übrigen Geräten des inneren Heiligtums, warum sogar nach der Verordnung über den Priesterornat und die Inauguration des Gottesdienstes. Der Grund, warum der Verfasser von Kap. 25ss. an der Stelle, wo er die innere Einrichtung der Hütte, bestehend in Lade und Kapporeth, Tisch und Leuchter, beschreibt, den goldenen Räucheraltar nicht mit aufführt, ist der, dass er von letzterem nichts weiss. Vergessen kann er ihn nicht haben — so bleibt keine weitere Möglichkeit, alle sonstigen Erklärungen sind vergeblich. Insbesondere ist es verkehrt, den Anstoss dadurch zu beseitigen oder zu applaniren, dass man ihn auf gleiche Stufe mit anderen angeblichen Wunderlichkeiten der Anordnung setzt, z. B. damit, dass die Geräte des Tabernakels Kap. 25 vor diesem selber Kap. 26 angeordnet werden. Dies ist ganz sachgemäss, im Befehl kommt erst der Zweck und dann das Mittel, in der Ausführung umgekehrt erst das Mittel und dann der Zweck. Ebenso ist es durchaus nicht auffallend, wenn untergeordnete Apparate wie die Schlachttische oder das Waschbecken, die keine Bedeutung für den eigentlichen Kultus haben, entweder überhaupt nicht aufgeführt oder nachgetragen werden. Das lässt sich damit gar nicht vergleichen, dass das wichtigste Gerät des Heiligen an der Stelle, wo es notwendig hingehört, übergangen wird.

Die Tragweite meiner Aufstellung erfordert es, sie eingehender zu begründen. Ezechiel unterscheidet nicht zwischen dem Tisch und dem Altar im Naos, sondern setzt beides gleich. Denn er sagt 41, 21s.: „vor dem Adyton stand etwas, aussehend wie ein hölzerner Altar, drei Ellen hoch, zwei Ellen lang und breit, und hatte vorstehende Ecken, und sein Gestell und seine Wände

waren von Holz: das ist der Tisch, der vor Jahve steht.“ Dem entsprechend bezeichnet er den Dienst der Priester im inneren Heiligtum als den Dienst am Tisch 44, 16. Tisch ist der Name, Altar der Zweck. Entsprechend nennt Maleachi umgekehrt den s. g. Brandopferaltar Tisch.

Im Priestercodex selber erscheint der Räncheraltar nur in gewissen Stücken, fehlt aber in anderen, wo man ihn erwarten muss. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass der Ritus des feierlichsten Sündopfers zwar in Lev. 4 am goldenen Altar, in Exod. 29. Lev. 8. 9. 411 aber ohne denselben vor sich geht. Auffallender noch ist, dass in Stellen, wo es sich um das feierlichste Räncheropfer handelt, von dem betreffenden Altar keine Spur zu entdecken ist. So namentlich in Lev. 16. Um im Heiligtum zu räuchern, nimmt Aharon eine Pfanne, füllt sie mit Kohlen vom Brandopferaltar — so richtig Ibn Ezra, vgl. v. 12 mit v. 18—20 — und tut im Adyton den Weihrauch darauf. Ebenso wird Lev. 10, 1 ss. Num. 16 und 17 auf Pfannen geräuchert, deren jeder Priester eine besitzt. Die Kohlen werden vom Brandopferaltar genommen Num. 17, 11, der mit den Pfannen der Korahiten überzogen ist v. 3. 4¹). Nämlich der Altar schlechthin ist überall der Hauptaltar. Der Name Brandopferaltar kommt erst in den Partien vor, die den Räncheraltar voraussetzen (ausser dem Pentateuch nur in der Chronik), in den älteren Partien heisst es einfach der Altar; z. B. Exod. 27, wo es doch besonders nötig gewesen wäre, die nähere Bestimmung hinzuzufügen — vgl. dagegen die Parallele 38, 1 ss.

Dass 1 Reg. 7, 48 goldener Altar und goldener Tisch unterschieden werden, muss ich anerkennen. Aber der Text dieses Kapitels ist corrupt und interpolirt. In dem angeführten Verse ist das Schlusswort **וזה** jedenfalls unecht, denn man kann zwar wol einen vergoldeten Tisch einen goldenen Tisch nennen, aber nicht sagen: er machte den Tisch aus Gold, für: er überzog ihn mit Gold. Wahrscheinlich ist ausserdem **ואהיה שלחן** Interpolation, da 6, 20. 22 nur von der Verfertigung des goldenen Altars die Rede ist. Was wir gewöhnlich den goldenen Tisch nennen, sah nach Ezech. 41, 21 aus wie ein Altar und kann demgemäss hier der goldene Altar genannt werden. Selbst im nachexilischen Tempel

¹) Wer das Feuer anders woher nimmt, ist des Todes Lev. 10, 1 ss. Ganz richtig verstehn diese Stelle Apbraates p. 62 und Georgius Syncellus.

scheint es einen besonderen Räucheraltar neben dem Tisch nicht gegeben zu haben. Allerdings wird 1 Macc. 1, 21. 4, 49 erzählt, er sei mit den übrigen Geräten des Heiligtums von Antiochus IV. fortgeschleppt und beim Tempelweihfest neu gemacht. Aber dieser mehr in Bausch und Bogen gehaltenen Angabe tritt die sichere Tatsache gegenüber, dass die Römer bei der Zerstörung Jerusalems nur Tisch und Leuchter vorgefunden * und erbeutet haben. Und höchst bemerkenswert ist es, dass in der Sept. die Stelle Exod. 37, 25—29 fehlt, der Räucheraltar also zwar wol befohlen, aber nicht ausgeführt wird. Unter diesen Umständen ist endlich auch die schwankende Ortsangabe Exod. 30, 6 und der vermeintliche Irrtum des Verfassers des Hebräerbriefes wichtig und begreiflich. 412

Das gewonnene Resultat ist zugleich ein kritisches Princip von einschneidenden Konsequenzen. Die genuine Gesetzgebung von Q, zu der jedenfalls Exod. 25ss. schon wegen der historischen Form gehört, kennt den Räucheraltar nicht. Alle Stücke, in denen derselbe integrierend vorkommt, gehören einer sekundären Schicht an, ebenso alle die, in denen der Hauptaltar nicht einfach **המזבח**, sondern **מזבח העולה** genannt wird. Lassen wir indessen die Konsequenzen vorläufig auf sich beruhen und fahren fort in der Prüfung von Exod. 30.

Es folgt hier v. 11—16 die Verordnung der Kopfsteuer für die Aboda. Wenn es darin zu Anfang heisst: „wenn du die Summe der Kinder Israel aufnehmen wirst nach ihren Gemusterten, so sollen sie jeder ein Sühnegeld geben,“ so wird damit verwiesen auf eine künftige Musterung und zwar auf die, welche Num. 1 vorgenommen wird. Das konnte nun aber nur ein Späterer tun, dem Num. 1 fertig vorlag, nicht der ursprüngliche Verfasser, der jenes Kap. noch gar nicht geschrieben hatte und es also auch nicht voraussetzen konnte; er hätte mindestens den Befehl berichten müssen, dass die Musterung angestellt werden solle, ehe er davon als von einer bekanntlich demnächst eintretenden Tatsache in einem Nebensatze redete. Die Konsequenz ist ebenso notwendig, wie die Prämisse sicher.

Ein fernerer wichtiges Merkmal für den sekundären Charakter von Kap. 30 tritt in der Verordnung über das Salböl hervor v. 22 bis 33. Hier wird nämlich in v. 30 befohlen, nicht bloss Aharon (= der Hohepriester), sondern auch seine Söhne (= die gewöhnlichen Priester) sollen gesalbt werden. Anderswo jedoch zeichnet

die Salbung den obersten Priester vor den Amtsgenossen aus, s. Knobel zu Lev. 8, 10—12. So vor allen Dingen in der Ordinationsceremonie Exod. 29, auf die natürlich das grösste Gewicht zu legen ist; vgl. v. 7 mit 8. 9 (Lev. 8, 12 mit v. 13) und ausserdem v. 29s., wo die Salbung ebenso wie die Anlegung des heiligen Ornaments (Num. 20, 26. 28) die Succession zum Hohenpriestertum bedeutet. Gleicherweise aber auch Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 13. 15. 16, 32. 21, 10. 12. Num. 35, 25; besonders deutlich spricht der Name der gesalbte Priester = der Hohepriester, vgl. Dan. 9, 25s. 2 Macc. 1, 10. Dagegen stimmen mit der Exod. 30, 30 herrschenden Anschauung überein die Stellen Exod. 28, 41. 30, 30. 40, 15.

413 Lev. 7, 36. 10, 7. Num. 3, 3. Dass hier ein Widerspruch vorliegt, ist unzweifelhaft; dass es ein bewusster ist, geht aus Exod. 40, 15 hervor: du sollst sie (= die gewöhnlichen Priester) salben, wie du ihren Vater gesalbt hast. Es fragt sich nun, was das Ursprüngliche ist. Sehen wir uns die Stellen näher an, welche die Salbung auch auf die Söhne Aharons ausdehnen, so greift Exod. 28, 41 inhaltlich dem 29. Kapitel vor und steht formell in einem schiefen Verhältnis zu v. 40, als sei dort nicht bloss von Aharons Söhnen, sondern zugleich von ihm selber die Rede, was nicht der Fall ist und nach v. 39 auch nicht der Fall sein kann. Lev. 7, 36 ist eine simple Glosse, beruhend auf Misverständnis des Wortes מִשְׁחָה v. 35, welches Salbung gedeutet wird, während es Anteil heisst. Lev. 10, 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8, 35, wonach die Priester nach der Weihe sich für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen, aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und da diese bereits 9, 1 und mithin erst recht 10, 1—5 abgelaufen sind, so erhellt, dass die Verse 10, 6. 7 aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind. Noch deutlicher ist es endlich, dass der Zusammenhang, in dem Num. 3, 3 vorkommt, nämlich Num. 3, 1—13, nicht ursprünglich an seine gegenwärtige Stelle gehört, sondern ein Nachtrag ist, der weder von 3, 14ss. noch insbesondere von 3, 40ss. vorausgesetzt wird. Es bleiben also übrig Exod. 30, 30 und Exod. 40, 15. Was die letztere Stelle betrifft, so verrät sie eben dadurch weil sie sagt, die Söhne sollen gesalbt werden wie der Vater gesalbt worden sei, dass die Salbung des Vaters das Primäre (schon Perfekte?) und die der Söhne etwas Hinzugefügtes ist. Das Urteil über Exod. 30, 30 ergibt sich dar-

nach von selbst; der Vers beweist, dass das Stück v. 22—33 einer sekundären Schicht im Priestercodex angehört, wofür die Ausdehnung der Salbung Merkmal ist, welche nach der ursprünglichen Bedeutung des Ritus offenbar ebenso wie der Purpur den Priesterkönig auszeichnet¹⁾.

Nachdem diese drei wichtigen Punkte, jeder für sich in unab-⁴¹⁴hängiger Untersuchung, festgestellt worden sind, genügt es für das Übrige die Consequenzen des Zusammenhanges zu ziehen. In der Eröffnung über die Berufung Bezalels 31, 1—11 erscheint der Räucher- und der Brandopferaltar, desgleichen wird die Verordnung über das Salböl vorausgesetzt. Den Stücken 30, 17—21. v. 34—38 wird durch ihre Umgebung präjudicirt. Das eherne Becken ist zwar auf keine Weise so zu beurteilen wie der goldene Altar, es hat notwendigerweise existirt und muss auch dem Verfasser von Exod. 25 ss. bekannt gewesen sein. Er hat es aber nicht mit in die göttliche Anweisung aufgenommen, weil es kein heiliges, sondern ein ganz untergeordnetes²⁾ Gerät ist, wie die Schlachtische, von denen er auch schweigt. Die Verordnung über das Räucherwerk lässt in v. 36 Bekanntschaft mit dem goldenen Altar durchblicken und steht mit der vorhergehenden über das Salböl auf einer Stufe. Was endlich die Einschärfung des Sabbaths betrifft 31, 12—17, so wird auch diese durch den Zusammenhang mit fortgerissen, zumal da ausserdem die Sprache zwar von Q abhängt, aber nicht völlig damit übereinstimmt. Vgl. שבתהי v. 13, den Sabbath חלל und עשה v. 14. 16, נפש von Gott gesagt v. 17.

3. Nachdem die Anweisung über die Einrichtung des Heiligtums geprüft und Kap. 30. 31 als späterer Anhang erkannt ist³⁾, ist damit zugleich ein Massstab zur Beurteilung der Ausführung gewonnen. Untersuchen wir zunächst Exod. 35—39. Dass dieser

¹⁾ Weiter kann man nun auch zweifeln, ob die Salbung des Zeltcs und der heiligen Geräte, wie sie in der jüngeren Schicht Exod. 30, 22—33 vorgeschrieben wird, wenigstens sachlich mit der älteren Vorstellung übereinstimmt. Sie wird allerdings Lev. 8. 10 s. ausgeführt, aber Exod. 29, 7 nicht befohlen, und bei der vollkommenen Gleichheit von Exod. 29 und Lev. 8 ist das ein sehr bedenklicher Umstand bei einem so wichtigen Ritus.

²⁾ Seinem Zwecke nach. Hatte es eine Bedeutung, so hing sie von dem künstlerischen Wert ab.

³⁾ Einige unbedeutende Zusätze mögen auch in Kap. 25—29 vorkommen, z. B. 27, 20 s. 28, 13. 14. 41—43. 29, 35—37. Gegen das Alter von 29, 38—46 bringt Kuenen Godsdienst II 270 s. nicht unbegründete Bedenken vor.

Abschnitt eine bloße Wiederholung von Exod. 25—28 ist, in mehr mechanischer Ordnung, ist längst aufgefallen und dazu benutzt worden, ihn für eine Kopie des Originals zu erklären. Est-il probable, sagt Munck (Palestine, p. 129), que le même auteur ait écrit deux fois de suite tous ces longs détails, en changeant seulement la formule „et tu feras“ en „et on fit?“ Nöldeke aber stellt die Gegenfrage, welcher Spätere wol ein Interesse daran gehabt habe, dies alles nachzutragen, traut also „die unbeschreibliche Pedanterie“ lieber dem Verfasser von Q selber zu, der allein eine
 415 solche Originalität sich habe erlauben können. Tatsache ist jedenfalls, dass der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, dass er nicht vermisst würde, wenn er fehlte. Daraus folgt wenigstens die Möglichkeit späterer Einsetzung; allerdings muss aber noch eine Instanz dazukommen, um den Beweis der Möglichkeit zum Beweis der Wirklichkeit zu ergänzen. Diese Ergänzung nun hat uns bereits die frühere Untersuchung an die Hand gegeben. Wir haben gefunden, dass die Verordnungen Exod. Kap. 30. 31 von zweiter Hand stammen und nicht zu dem ursprünglichen Stock gehören. In der Ausführung aber werden sie überall als integrierende Bestandteile der Stiftshüttengesetzgebung angesehen und behandelt. Im engen Anschluss an Kap. 31 wird hier mit der Einschärfung des Sabbathgebots und der Erneuerung Bezalels begonnen (Kap. 35), der Räucheraltar wird stets unter den heiligen Geräten mit aufgeführt, der eigentliche Altar in Folge dessen immer durch die Bezeichnung Brandopferaltar unterschieden. Mithin sind die Kapitel 35—39 nicht älter, wahrscheinlich sogar jünger als Kap. 30. 31 und rühren in jedem Falle nicht von dem eigentlichen und ersten Autor her, der Kap. 25—29 verfasst hat.

Was von Exod. 35—39 gilt, gilt auch, obwol nicht ohne Unterschiede, von Kap. 40 und Lev. 8. In Betreff von Exod. 40 vgl. man den Räucheraltar v. 5. 26, den Brandopferaltar v. 6—29, die Salbung des Zeltes und der sämtlichen Priester v. 15, und beachte ausserdem, dass die Befehle v. 1—16 einzeln bereits alle schon einmal gegeben sind und dass in der Ausführung v. 17 ss. diejenigen Angaben, nach denen gleich jetzt der Kultus im Tabernakel in regelrechten Gang gebracht wird, wie z. B. v. 27. 29, der nachfolgenden Einweihung desselben, wie sie Exod. 29 vorgeschrieben und Lev. 8 vollzogen wird, und dem ersten ordentlichen Opfer

Lev. 9 in sehr störender Weise vorgreifen. Bei dem zweiten hier zu untersuchenden Stücke, Lev. 8, steht die Sache allerdings etwas anders. Der Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 scheint mir einseitig zu sein, der Verf. des ersteren Stückes hat sicher das letztere vor Augen gehabt und will es als die zweite Hälfte zu 40, 17 ss. aufgefasst wissen¹⁾, aber das Umgekehrte ist nicht der Fall. Also Exod. 40 entscheidet nicht schon über Lev. 8. Bedenken gegen dies letztere Kapitel entstehen jedoch aus der Ver- 416 gleichung von Exod. 29. Schon früher ist darauf hingewiesen, dass in Lev. 8, 10 s. Hütte und Geräte gesalbt werden, wovon Exod. 29 nichts geboten ist. Ebenso wenig steht dort etwas von Entsündigen des Altars (abgesehen von dem Nachtrage 29, 36), wovon Lev. 8, 15 geredet wird. Beide Punkte sind aber weder zufällig noch unbedeutend, die Übertragung der eigentlich nur auf Personen anwendbaren heiligen Handlungen auf neutrale Objekte — denn die s. g. Ölsteine darf man nicht vergleichen, bei denen es sich um ein Ölopfers handelt — ist die äusserste Consequenz der Mechanisierung des Begriffs der Heiligkeit (Ezech. 43, 26). Hinzu kommen noch zwei andere lediglich formale, gleichwol nicht auflösbare Differenzen. Bei der Aufzählung der auf den Altar gelangenden Teile des Brandopfers kommt Lev. 8, 20 zu Kopf und Gliedern der פָּרָה hinzu, abgesehen von Bauch und Knöcheln. Derselbe fehlt Exod. 29, 17, und dass dies etwas auf sich hat, ergibt sich daraus, dass er Lev. 9, 13, in einem unzweifelhaft primären Stücke, auch nicht vorkommt, wol aber Lev. 1, 8 in einem sekundären. Ähnlich ist wol die Differenz zwischen Exod. 29, 8 und Lev. 8, 16 zu beurteilen, vgl. Lev. 3, 3. 9. 14. Endlich wird zu den zu räuchernden Teilen des Dankopfers in Lev. 8, 26 ein Mazzenkuchen, dagegen Exod. 29, 23 ein Laib Brod dargebracht. Der Unterschied betrifft nicht die Sache, aber doch ist die Ersetzung des ungenauen Ausdrucks durch den bestimmten Lev. 8, 26 deshalb von Bedeutung, weil nach älterer Sitte in der Tat die Opferteile des Dankopfers auf gesäuertem Brode²⁾ dargebracht wurden, eine Sitte, die später

¹⁾ Nach Exod. 40, 2. 17 werden darum die sieben Tage der Weihe Lev. 8 und der achte, an dem zum ersten Male Aharon rite fungirt, von 1. Nisan an gerechnet, Jos. Ant. 3, 201. Darauf bezieht sich Meg. Thaanith No. 1, wie ich richtig gemutmasst habe, Pharis. und Sadd. p. 59.

²⁾ Auch Mincha genannt, aber Thenupha. Die eigentliche Mincha wird ursprünglich bloss für die Brandopfer vorgeschrieben.

abgeschafft werden sollte — vgl. den Fortschritt von Lev. 7, 13 (23, 17. Amos 4, 5) zu 7, 12. Nach alle dem glaube ich annehmen zu dürfen, dass auch Lev. 8 nicht zu dem ursprünglichen Bestande der Stiftshüttengesetzgebung gehört. Es fehlen allerdings die gewissesten Zeichen dafür, der Brandopfer- und Räucheraltar; doch lässt sich dies teils aus dem engen Anschluss an Exod. 29 erklären, teils daraus, dass Lev. 8, obwohl es auch sekundär ist, darum doch mit Exod. 35—40 nicht ganz auf gleicher Linie steht.

Überhaupt denke ich nicht daran, Exod. 30. 31. Kap. 35—40. Lev. 8 deshalb, weil sie im Vergleich zu Exod. 25—29 posthum
417 sind, in einen Topf zu werfen¹⁾. Mir ist aber hier die Ausscheidung des originalen Kerns die Hauptsache. Zu diesem gehört bloss Exod 25—29 und Lev. 9, inzwischen hat in Q nur noch die Nachricht gestanden, dass, nachdem Jahve die Anweisung über die Einrichtung des Kultus vollendet und die beiden Tafeln des Zeugnisses übergeben hatte, Mose herabstieg vom Berge und tat, wie er geheissen war. Die Zeitbestimmung Lev. 9, 1 fordert nicht notwendig das vorausgehende Kapitel zu ihrer Beziehung, sondern ist vollkommen verständlich nach Exod. 29, 38, obwohl es mir wahrscheinlicher ist, dass in der zwischen Exod. 29 und Lev. 9 anzunehmenden summarischenn Nachricht über die Vollziehung der auf dem Sinai erhaltenen Befehle durch Mose die Angabe enthalten war, dass nach der Einweihung die Priester sieben Tage im Heiligtum consignirt blieben. Gegen den Einwand, dass Lev. 9 nur als Fortsetzung von Lev. 8 Sinn habe, könnte man den Umstand halten, dass in Kap. 8 das Altarfeuer bereits sieben Tage brennt, ehe es 9, 24 am achten herabkommt. Die Inconcinuität bleibt indes, auch wenn man Lev. 9, 24 mit Exod. 29, vielleicht sogar mit den vorausgehenden Versen des selben Kapitels vergleicht, mit v. 10. 13. 14. 17. 20 — wenigstens wenn הקטיר seinen vollen Sinn hier behalten hat. In jedem Falle also kommt die Angabe 9, 24 post festum und ist als Instanz gegen Lev. 8 nicht zu gebrauchen.

Zu ähnlichen Resultaten über Exod. 35—40. Lev. 8 ist auf ganz anderem Wege gelangt Julius Popper, der biblische Bericht über die Stiftshütte (Leipz. 1862). Er geht davon aus, dass jene

¹⁾ Auch Lev. 1—7 sind nicht gleichmässiger und einheitlicher Conception, sondern es sind ältere Stücke von einem jüngeren Verfasser benutzt. Darauf einzugehen ist indessen hier nicht nötig.

Kapitel im Ganzen eine mechanische Kopie des vorausgegangenen Originals seien, findet dann aber doch sachliche und formelle Differenzen, welche die Verschiedenheit des Kopisten von dem Autor verraten. An sachlichen Unterschieden kommen folgende Punkte in Betracht, die ich an Poppers Stelle hervorgehoben haben würde.

1. Das Gebot, die Arbeiten am Sabbath ruhen zu lassen, 31, 12ss., wird 35, 3 dahin verschärft: ihr sollt am Sabbath kein Feuer brennen an all euren Wohnorten. Dieser Zusatz ist darum nicht original, weil es sich nach der ursprünglichen Absicht nicht um die Sabbathsruhe im allgemeinen, sondern speciell um die Einstellung auch der Arbeiten am Tabernakel am 7. Tage handelt.
2. In 35, 18 wird die Mechanik des Zelt^{es} durch Pföcke und besonders durch Spannseile vervollständigt (ebenso 39, 40 und Num. 4), welche in der Anweisung nicht erwähnt und schwerlich stillschweigend supponirt werden: wenigstens bei dem Holzgerüste des eigentlichen Tabernakels sind sie kaum angebracht.
3. Nur 38, 8 kommt die Angabe vor, das eherne Waschbecken sei aus den Metallspiegeln der Tempelnägde gemacht. Trotz Sept. 38, 22 (= Num. 17, 3 s.) hat Popper Recht, dieselbe haggadisch zu nennen.
4. Die Stelle 38, 21—31, die in noch auffallenderer Weise als die entsprechende 30, 11—16 den Anfang des Buches Numeri als bekannt voraussetzt, misversteht zugleich den Zweck der Kopfsteuer. Sie sei zum Bau der Stiftshütte verwandt und alles dazu nötige Silber daraus bestritten, wie rechnungsmässig bewiesen wird. Wozu dann aber 25, 3. 35, 5. 24 das Silber? und soll nicht der Bau lediglich aus freien Gaben bestritten werden? Es handelt sich um falsche Auffassung der Worte על עבדת אהל מועד 30, 16. Diese bedeuten da nicht „zur Verfertigung der Stiftshütte“, sondern für den Gottesdienst in der Stiftshütte Neh. 10, 33. 2. Chron. 24, 6¹⁾. Darnach wäre also der halbe Sekel zum Unterhalt des regelmässigen Kultus bestimmt, namentlich wol zur Bestreitung des Thamid.
5. Für eine Glosse zu מעשה חושב 28, 7 hält Popper mit Recht die technische Beschreibung der Goldfädenfabrikation 39, 3.

Das Hauptgewicht legt er auf die sprachlichen Verschiedenheiten, die zwar an sich geringfügig sind, dadurch aber allerdings an Bedeutung gewinnen, dass sie mit Varianten übereinstimmen,

¹⁾ S. Haneberg, Die religiös. Altertümer der Bibel, 2. Aufl. § 461. Vergl. Pharis. und Sadd. p. 59.

welche der Samaritaner schon Exod. 25 ss. gegen den MT aufweist¹⁾. Die gemeinschaftliche Wurzel jener Verschiedenheiten und dieser Varianten erblickt Popper in dem Sprachgebrauch einer späteren Zeit, welcher im MT bloss auf die damals entstandenen Zusätze gewirkt habe, im Samaritaner aber auch in den älteren Text hineincorrigirt sei. Diese Betrachtungsweise scheint mir haltbarer
 419 als die Nöldekes, welcher sagt: wenn der Samaritaner die vorhergehenden Stellen nach den folgenden corrigire, so sei das eben ein Zeichen, dass jene Lesarten alt seien. Meinte denn der Samaritaner, der Befehl müsse sich nach der Ausführung richten? Wenn Nöldeke ferner einwendet, ein Ergänzter würde sich wol gehütet haben, leichtsinnig die Sprache seiner Vorlage zu ändern, die er sonst so streng beibehalte, so redet Popper gar nicht von leichtsinnigen, sondern von unwillkürlichen unbedeutenden Änderungen die gewissermassen in der Luft lagen. Endlich ist es eine *petitio principii*, zu sagen, dass so radicale (??) Veränderungen im Pentateuch unbegreiflich seien zu einer Zeit, welcher der Sprachsinn verloren gegangen²⁾ u. s. w. Indessen darin muss ich doch Nöldeke Recht geben, dass jene paar Differenzen zu schwach sind, um das Gewicht der Consequenzen zu tragen, die an sie gehängt werden: als Hauptargument hätte Popper sie nicht benutzen dürfen.

Der gelehrte Rabbiner richtet endlich noch die Aufmerksamkeit auf den Text der Sept. Exod. 35 ss. und meint denselben als eine frühere Stufe in dem Process des Wachstums ansehen zu müssen. dessen Endresultat der masorethische Text der betreffenden Kapitel sei. Diese Meinung ist nicht erweisbar³⁾, wenn auch zugegeben werden muss, dass fast in allen Fällen, wo ein solches Schwanken des Textes vorkommt, man es mit jüngeren Abschnitten zu tun hat. In Poppers Stelle würde ich bei der Vergleichung der Sept.

¹⁾ Statt **אִישׁ אֶל אָחִיו, אִשָּׁה אֶל אַחֶיהָ** Exod. 25 ss. heisst es Kap. 35 ss. regelmässig **אֶחָד אֶל אֶחָד, אֶחָת אֶל אַחֶת**. Statt **מִחֲבֵרֶת** 26, 4. 10 **מִחֲבֵרָה** 36, 11. 17. Statt **עֶשְׂרִים קֶרֶשׁ** 26, 18. 19 s. **קֶרֶשִׁים** "ע" 36, 23. 24. 26. Noch einige andere Beobachtungen ähnlicher Art a. O. p. 84 ss. Vgl. Kuenen Godsdl. II. 265.

²⁾ Was für eines Sprachsinnes bedarf es, um nach Exod. 25 ss. die Kopie Exod. 35 ss. zu verfertigen? Nicht einmal zur Abfassung von Exod. 25 ss. ist viel Sprachsinn erforderlich, jedenfalls nicht mehr als z. B. der Verfasser der Chronik hatte.

³⁾ Beachte, dass 39, 1 des MT (= 39, 12 Sept.) auch in Sept. hinter 38, 31 (= 39, 10 s.) steht, obwol der Vers konsequent hinter 36, 8 (Sept.)

den Nachdruck darauf gelegt haben, dass die Kap. 35 ss. einen anderen Vertenten haben als Kap. 25 ss. (a. O. p. 173). Bei der völligen Gleichheit des Inhalts der beiden Abschnitte ist das sehr verwunderlich und am ersten daraus zu begreifen, dass der Vertent von Kap. 25 ss. eben Kap. 35 ss. noch nicht vorfand; zumal dann im Leviticus die Übersetzungsmanier wieder in das alte Fahrwasser einlenkt. Ähnlich liegt die Sache bei Num. 4, sie zu verfolgen würde hier zu weit führen.

4. Wir gehn in der Untersuchung des Priestercodex weiter ⁴²⁰ und prüfen Lev. 10, einen von Kap. 9 abhängigen Anhang. Es ist oben gezeigt (p. 140), dass v. 6. 7 von späterer Hand stammen, weil hier die sieben Tage Exod. 29, 30. 37. Lev. 8, 33 noch laufen, die in Wahrheit bereits 9, 1 vorüber sind. Von v. 6. 7 hängen wiederum die Verse 8—11 ab, ein Nachtrag zum Nachtrag, mit der bisher unerhörten Einleitung: und Jahve sprach zu Aharon (Num. 18). Ebenfalls ist früher schon die Posthumität von v. 16—20 nachgewiesen, p. 136. Nach Lev. 9, 15 hat Aharon den Sündopferbock ebenso behandelt wie den Sündopferfarrn, d. h. ihn verbrannt. Dies entsprach der Verordnung Lev. 4 nicht, wonach bloss die Tiere zu verbrennen sind, deren Blut in das Heilige gekommen und an den Räucheraltar gesprengt ist — was Lev. 9 nicht der Fall¹⁾. Es ist also das Stück 10, 16—20 eine Korrektur des Verfahrens in Lev. 9 auf Grund der Regeln des Opfercodex Kap. 1—7. Als primär können demnach in Kap. 10 nur gelten v. 1—5 und v. 12—15. In Bezug auf letztere Verse ist darauf aufmerksam zu machen, dass sie von den in Kap. 1—7 gegebenen Verordnungen nichts zu wissen scheinen.

Wie eine unmittelbare Fortsetzung von 10, 1—5. 12—15 giebt sich durch die Einleitung Kap. 16, welches die Gottesdienstordnung der Stiftshütte (Exod. 25—Lev. 10) durch die Anweisung über den Gebrauch des Debir ergänzt und abschliesst. Das Stück weiss nichts vom Räucheraltar und nennt allein Aharon den gesalbten Priester (v. 32) — Merkmale der Zugehörigkeit zum ursprüng-

stehn müsste: ebenso, dass 38, 21—23 des MT (= 37, 19—21 Sept.) hinter 38, 20 (= 37, 18) auch in Sept. steht, obwol er als zum Folgenden gehörig vor 39, 1 (Sept.) stehn müsste.

¹⁾ Der Sündopferfarre Lev. 9 konnte in keinem Falle dem Priester zufallen, weil er von diesem selber bezahlt wurde.

lichen Bestände von Q, zu denen noch die Einfassung in den historischen Rahmen hinzukommt (v. 1 s.)¹⁾.

Inhaltlich passen freilich auch Kap. 11—15 so ziemlich an die Stelle, wo sie stehn, nach der Einrichtung des Heiligtums und der Eröffnung des Dienstes daran 15, 31 vgl. 10, 9²⁾, vor der Anordnung über die Generalsühne für alle Befleckungen und Verstösse 16, 16. Aber ob der Verf., der 16, 1 an Kap. 10 anschloss, inzwischen Kap. 11—15 eingeschoben hat? und ob die Prolepse des technischen Lagerbegriffs (als des Kreises zum Centrum der Hütte), wie sie Kap. 13—15 vorkommt, dem Verf. von Num. 1ss. zugeschrieben werden darf? Zu Zweifeln veranlasst auch das häufige ואת הורה 11, 46. 12, 7. 13, 59. 14, 2. 32. 54. 15, 32, ferner der eigentümliche Ton von 15, 31, ebenso die Eingangsformel 11, 1. 13, 1. 14, 33. 15, 1, wenn man sie mit 16, 1 zusammenhält: das Ergehn der Rede Gottes an zwei Personen zugleich ist jedenfalls das minder ursprüngliche und eine psychologisch unerklärbare Vorstellung. Doch entscheide ich nicht und bemerke nur das, dass sich innerhalb der Gruppe der Reinigkeitsgesetze selber einige Nachträge erkennen lassen. In Kap. 11 ist v. 24—40 ein Einsatz, der es nicht mit dem Essen, sondern mit dem Berühren unreiner Tiere zu tun hat und sich ferner dadurch unterscheidet, dass es für שקץ ist es euch einfach heisst טמא ist es euch, und dass der Aufzählung der verunreinigenden Fälle die strafgesetzliche Wirkung auf die betreffende Person hinzugefügt wird. Den Faden von v. 23 nimmt erst v. 41 wieder auf (שקץ, אבל) und fügt dem שרץ הארץ v. 20—23 das שרץ העוף v. 20—23 hinzu; auch die Unterschrift v. 46s. ignorirt den Inhalt von v. 24—40 und berücksichtigt bloss die vier Abteilungen der nicht zu essenden Tiere v. 2—8. 9—12. 13—23. 41s. Das 12. Kapitel ist schon durch seine Stellung verdächtig, denn stofflich ist es eine Unterabteilung von Kap. 15; die Posteriorität wird klar durch 12, 2 vgl. 15, 19, dem Verfasser von Kap. 12 hat Kap. 15 bereits fertig vorgelegen. Die Thora des Aussatzes Kap. 13. 14 wird durch eine Generalunterschrift und durch mehrfache Rückbezüge der späteren auf die früheren Teile zusammengehalten. Indessen kann man kaum zweifeln, dass

¹⁾ [Vgl. aber Benzinger in Stades Ztschr. 1889 p. 65 ss.].

²⁾ Die 7 Tage der Reinigung des Aussätzigen etc. vor seiner Reception zum Mitglied der Gemeinde sind analog den 7 Tagen der Vorbereitung vor der Priesterweihe. Ezech. 43, 25, 44, 26. Auch übrigens herrscht Analogie.

das Gesetz über den Häuserfrass 14, 33ss. nicht bloss sachlich, sondern auch literarisch jüngeren Datums ist. Nur so erklärt sich seine Stellung, hinter 14, 1—32 statt hinter 13, 47—59, und seine neue Eingangsformel 14, 33s., worin noch die Besonderheit auffällt: ich gebe die Plage des Aussatzes. Das sachlich bei weitem älteste Stück des Ganzen ist natürlich 13, 1—46, welches sich auch stilistisch durch den regelmässigen Ansatz **כִּי אָרָם** v. 2. 9. 18. 24. 29. 38 und ferner durch das Fehlen des sonst überall in Kap. 11—15 constanten **וְאֵת הַיָּרֵחַ** auszeichnet.

Also Exod. 25—Lev. 16 ist zwar alles Priestercodex, aber nicht alles Q. Die Novellen liegen nur in der Sphäre von Q und entstammen dem selben Boden, sind aber verschiedenen und meistens oder auch sämtlich jüngeren Ursprungs. Anders steht die Sache im folgenden Abschnitt, Lev. 17—26, wo eine kleine Gesetzesammlung, die allem Anschein nach älter als Q ist, nicht in Q, aber in 422 den Priestercodex hineingearbeitet ist.

Die Gesetzesammlung Lev. 17—26.

Über diese Kapitel ist viel verhandelt worden. Bei Kap. 18 bis 20 hat zuerst Ewald die sprachlichen Eigentümlichkeiten wahrgenommen und sie daraus erklärt, dass der Verfasser (von Q) hier stärker als sonst sehr alte Quellen benutze. Knobel dehnte diese Beobachtungen weiter aus, z. B. auf Kap. 17. 26, gab aber die betreffenden Stücke für jehovistisch aus und verleibte sie seinem Kriegsbuche ein. In dem Festgesetze Kap. 23 hatte bereits viel früher George grössere Partien erkannt, die sich fremdartig gegen ihre Umgebung abhoben; seine Resultate, die übrigens nicht die verdiente Beachtung fanden, wurden von Hupfeld erneuert. Zusammenfassend hat endlich Graf zu zeigen versucht, dass Kap. 18 bis 26 eine ältere Sammlung von Aufsätzen sei, die der Verfasser von Q aufgenommen und durchgearbeitet habe. In seinen Spuren sind Kuenen und neuerdings Kayser weiter gegangen, welcher letztere das nicht unverdiente Unglück gehabt hat, die Funde Georges und Hupfelds noch einmal zu finden.

Auf Grund dieser Verhandlungen ist meine Meinung folgende. Die Kapitel Lev. 17—26 gehören sicher nicht zu dem jehovistischen Geschichtsbuche, sondern ihrer vorwiegenden Art nach zum Priestercodex. Aber im Vergleich zu Q und den darauf fussenden Novellen haben sie doch viele hier stärker dort schwächer hervor-

tretende Eigenheiten, wodurch sie sich dem Deuteronomium und dem Ezechiel nähern. Es scheint hier in der Tat eine ältere selbständige Gesetzesammlung in den Priester-codex aufgenommen zu sein, welche dabei aber an manchen Stellen stark überarbeitet und zwar zumeist materiell ergänzt wurde. Eine Sammlung, nicht einzelne Stücke. Denn ein ziemlich manierirter religiös-paränetischer Ton, der gar nicht mit Q stimmt, durchzieht das Ganze und kommt namentlich auch in der Schlussrede Kap. 26 zum Ausdruck. Der Verfasser des kleinen Corpus hat zum Teil auf Grund älterer Vorlagen gearbeitet, und so erklärt sich das Verhältnis von Kap. 18 zu Kap. 20. Zur Begründung Folgendes.

Lev. 17 vergleicht sich mit Deut. 12; dies Gesetz verlangt ebenfalls die Centralisirung des Opferdienstes, hält aber trotzdem die Forderung aufrecht, dass alle Schlachtung Opfer sein müsse. Vier Absätze werden eingeleitet durch die Formel „jedermann vom Hause Israel und den darunter weilenden Fremden“, in der einmal die
423 Fremden ausbleiben, ohne dass dies einen Unterschied macht. Sachlich sehr in einander fliessend lassen sie sich a potiori so charakterisiren: v. 3—7 Verbot zu schlachten, ohne zu opfern; v. 8. 9 Verbot, die Opfer einem anderen Gott und an einem anderen Orte darzubringen als dem Jahve bei seiner Wohnung; v. 10—12 Verbot, das Fleisch im Blute zu essen; v. 13—16 Verhalten bei nicht opferbarem, jedoch zu essen erlaubtem Fleische, wozu auch, mit einer kleinen Beschränkung, Nebela und Terepha gehört.

Die grosse formelle und sachliche Ähnlichkeit von Lev. 17 mit Q liegt auf der Hand¹⁾, dennoch ist es kein Stück daraus und keine simple Novelle dazu. Sonst wäre die Stellung ebenso unvorständlich wie die durchgehende Wiederholung längst gegebener Verordnungen, s. Knobel p. 495. Der Opferdienst und der Ort desselben steht anderswo überall an der Spitze, so im Deut. Kap. 12, im Bundesbuch Exod. 20, 24—26, im Ezechiel Kap. 40ss. Vor allem aber beginnt Q selber damit, in der allerausführlichsten Weise. Denn die Voranstellung der Stiftshütte Exod. 25ss. hat doch den Sinn, dass, um dem Kultus den Boden zu verschaffen, zuerst das rechte wahre und einige Heiligtum da sein müsse; in

¹⁾ Z. B. die stete Ausdehnung der Gesetzgebung auf die Gerim — was auf eine gemeinsame Situation, aus der beide Codices hervorgegangen sind, schliessen lässt, nämlich auf das Vorwiegen der Religion über die Nationalität, vgl. Lev. 24, 22.

die Beschreibung desselben wird die des Opferdienstes hineingeflochten, und nirgends wird späterhin bei einer rituellen Handlung unterlassen zu bemerken, sie müsse vor dem Tabernakel geschehen. Es ist ein höchst verwunderlicher Irrtum, zu meinen, dass abgesehen von Lev. 17 im Priestercodex von Einheit des Cultusortes nichts zu finden sei; die Stiftshütte ist ja doch die Basis des Ganzen, ohne welche es zusammenbräche, und sie hat keine andere Bedeutung als die eines Gesetzes der Kultuseinheit in historischer Form. Was soll also Lev. 17, 1—9 in Q, sowol überhaupt, als auch besonders an dieser Stelle?

Hinzukommt, dass, sofern dies Gesetz wirklich etwas Neues bringt, es mit Q (und den Novellen) nicht im Einklang steht. Dies ist besonders hinsichtlich der Forderung der Fall, dass jede Schlachtung Opfer sein müsse. Q lässt die Patriarchen nicht opfern, gestattet aber die Schlachtung ganz ausdrücklich in den noachischen Geboten, welche vielfach an Lev. 17 erinnern. Im Gegensatz zu Sabbath und Beschneidung haben nun zwar diese Gebote 424 ihre bleibende Geltung mehr für die übrige Welt als für Israel; aber die Erlaubnis, Tiere ohne Opfer zu schlachten — von der das ältere Heidentum keinen Gebrauch gemacht hat — soll ohne Zweifel auch für den Mosaismus in Kraft bleiben. Denn nur so ist der Charakter des Opferdienstes in Q zu begreifen: die abstrakt gottesdienstlichen Opfer, von deren Fleisch nichts für den Darbringer selbst abfällt, herrschen einseitig vor, das s. g. Dankopfer und die dazu gehörige Opfermahlzeit tritt ganz zurück — was auf Grund von Lev. 17 nicht hätte geschehen können und selbst im Deuteronomium noch nicht geschehen ist, wo vielmehr noch immer das gemeinschaftliche Essen und sich Freuen vor Jahve als die Hauptsache beim Opfer gilt. Dass im Priestercodex nicht jede Schlachtung Dankopfer ist, geht auch daraus hervor, dass von dem letzteren Keule und Brust an den Priester abgegeben werden sollen — das konnte doch in jenem Falle unmöglich verlangt werden, wie denn auch Lev. 17 davon keine Rede ist. Unleugbar wird die Schlachtung endlich in Lev. 7, 22—27 als ein profaner Akt vorausgesetzt, der an jeder Stelle verrichtet werden kann und mit dem Altardienst nichts mehr zu tun hat.

Auf eine weitere sachliche Differenz hat schon Knobel hingewiesen, nämlich auf die Motivirung der gebotenen Massregel durch den Götzendienst 17, 7, eine Rücksicht, die dem Priestercodex ferne,

dagegen dem Deuteronomium nahe liegt, namentlich wenn unter den Seirim nach 2. Chron. 11, 15 die Gottheiten der Bamoth zu verstehn sind, vgl. Lev. 26, 30. Auf einige Abweichungen des Ausdrucks hat gleichfalls Knobel aufmerksam gemacht, dahin gehören die Wendungen in v. 7. 10 und die Einleitungsformel v. 3. 8. 10. 13. Die Ähnlichkeiten überwiegen hier freilich, aber es findet dabei gewöhnlich entweder ein quantitativer oder auch ein bedeutsamer qualitativer Unterschied statt. Beides trifft zusammen bei der bekannten Phrase *וַיִּנְכַּרְתָּהּ הַנֶּפֶשׁ הָהִיא מֵעַמִּיתָ*. Sie kommt in Q seltener vor als in Lev. 17ss., immer aber in dieser Form mit *נֶפֶשׁ* als passivem Subjekt; in Lev. 17ss. dagegen ist ihre Form freier, und sie bekommt dadurch ein ganz anderes Leben, dass zuweilen die aktive Konstruktion „ich richte mein Angesicht gegen ihn und rotte ihn aus von seinen Verwandten“ den Sinn der passiven erklärt 17, 10. 20, 3. 5. Nie tritt inmitten eines Gesetzes des eigentlichen Priestercodex das göttliche Ich so hervor. Beachtung verdient noch, dass Lev. 17 sowol in seinen Ähnlichkeiten mit Q als in seinen Abweichungen davon mit den folgenden Kapiteln zusammentrifft.

425 Die Hand desjenigen, der unsere Sammlung in den Priestercodex aufgenommen hat, ist in der Überschrift 17, 1. 2 erkennbar, die zu dem Inhalt des Kapitels nicht passt, welcher bloss an das Volk und nicht an die Priester gerichtet ist. Ferner ist in v. 4 eins von beiden überflüssig und störend, entweder *אֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד* oder *לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה*. Die Entscheidung fällt gegen den ersteren Ausdruck, der der gewöhnliche ist, aber in Kap. 18—26 nur einmal in einer Interpolation vorkommt. Darnach wird man geneigt, denselben auch in v. 6 und v. 9 für Korrektur des Überarbeiters zu halten, vgl. 19, 21. 22. Ob dieser noch sonst eingegriffen hat, muss dahin gestellt bleiben.

In Kap. 18 unterscheidet sich die eigentliche Materie v. 6—23, welche meist ganz trocken aufgezeichnet ist (bes. v. 7—17), von der paränetischen Einfassung am Anfang und Schluss, deren Ton an das Deuteronomium anklingt. Dort geht die singularische, hier die pluralische Anrede durch. Den materiellen Kern fand der Verfasser grösstenteils schon schriftlich oder mündlich fixirt vor, vgl. zu Kap. 20; die Einfassung hat er selber concipirt und dadurch dem Gesetz eine geschichtliche Situation gegeben, die sein eigenes Zeitalter verrät. Es heisst v. 3: ihr sollt es nicht machen

wie die Ägypter, in deren Lande ihr gewohnt habt, und auch nicht wie die Kanaaniter, in deren Land ich euch bringen werde — und übereinstimmend damit v. 24: verunreinigt euch nicht mit solchen Greueln, wie die Völker, die ich vor euch vertreiben werde. Dagegen v. 25: das Land hat seine alten Bewohner ausgespiesen — v. 27. 28: alle diese Greuel haben die Völker geübt, welche vor euch waren, hütet euch, dass das Land nicht auch euch ausspieie, wie es das Volk vor euch ausgespiesen hat — ähnlich v. 30. Da bricht die wirkliche Zeit des Verfassers, wo man mit der Exilirung gar wol vertraut war, deutlich durch; aber schon an sich giebt das ganze Motiv etwas zu denken. Vgl. 20, 23s. 26, 33ss.

Die Unterschiede von Kap. 18 gegen Q sind allgemein anerkannt. Man beachte namentlich die jener Schrift völlig fremde Formulirung der Gesetze in der singularischen Anrede an das Volk v. 7—23. Auch die Einfassung v. 1—5. 24—30 hat zwar manches, was an das Deuteronomium, aber nichts, was an Q erinnert; hier (und v. 20—23) finden sich im Gegenteil die durchgehenden Eigentümlichkeiten des Corpus am meisten vereinigt. Nicht einmal von einer nachträglichen Überarbeitung im Sinne des Priestercodex lässt sich in Kap. 18 eine Spur auffinden.

Das 19. Kapitel lässt sich in drei Teile zerlegen. Erstens ⁴²⁶ v. 2—8. An der Spitze steht der Befehl „Mutter und Vater zu fürchten“ und Jahves Sabbathe zu halten, dann folgen andere Gebote kultischen Inhalts für das Volk. Also ein Analogon der s. g. ersten Tafel des Dekalogs, es fehlt nur das „du sollst den Namen Jahves nicht zur Lüge aussprechen“, vielleicht weil der falsche Schwur ausschliesslich unter den Gesichtspunkt der Schädigung des Nächsten gestellt und so zu sagen das dritte mit dem neunten Gebote combinirt ist, v. 12. Anrede mit Ihr; der eigentümliche Ton des Verfassers tritt hervor, namentlich am Anfang und am Ende. — Zweitens v. 9—22. Dieser Absatz enthält bis v. 18 ausschliesslich Gebote betreffend die Pflichten gegen den Nächsten, nur v. 19—22 fallen nicht unter diese Kategorie. Hier sind nun v. 21. 22 Interpolation des von Q ausgehenden Überarbeiters, als solche kenntlich fast an jedem einzelnen Worte: es genüge, dass das Heiligtum sonst nie in diesen Kapiteln Ohel Moed heisst, sondern immer Miqudasch, und dass das Schuldopfer 22, 14 völlig unbekannt ist. Die beiden vorhergehenden Verse sind

ein älterer und authentischer Anhang zu v. 9—18, sich unterscheidend v. 19 durch die besondere Einleitung, v. 20 durch den Mangel der Anrede (wie im Bundesbuch die Rechte gegenüber den Worten). A potiori wird man trotz v. 19—22 sagen können, dass der zweite Absatz der zweiten Tafel des Dekalogs entspricht¹⁾: eine offenbar beabsichtigte Zwierteilung. Der Verfasser hat hier gewiss öfter, als es sich nachweisen lässt, den Wortlaut älterer Quellen beibehalten, aus denen er zusammenstellte; er hat sich, wie es scheint, auch da, wo er umschmolz oder selbständig gestaltete, ihrem Stile conformirt. Daher im Gegensatze zu v. 2 bis 8 und zu v. 23—37 das durchgehende Du in der Anrede; die Ihr sind vereinzelt und kommen ausser in v. 11 und an dessen unmittelbaren Grenzen bloss in v. 9 und v. 19 vor, mehr als einmal in Collision mit dem Contexte. — Drittens v. 23—37. Anderweitige religiöse (v. 23—32) und moralische (v. 33—37) Gebote, eine Art Nachtrag zu den beiden vorhergehenden Teilen, mit einem besonderen Eingange. Ihr geht durch, Du findet sich v. 27. 29. 32, in drei kurzen Sätzen, die wahrscheinlich bereits geprägt vorlagen, wie der Vergleich von v. 34 mit v. 18 lehrt. Der Ver-
 427 fasser bewegt sich hier viel freier als v. 9—22, seine Manier tritt stark hervor, stärker noch als v. 2—8. Was zunächst v. 33—37 betrifft, so liest sich dies wie ein Stück aus dem Deuteronomium, mit einer starken Beimischung von Ezechiel; das merkwürdige מְשׁוּרָה v. 35 findet sich ausser 1. Chron. 23, 29 nur Ezech. 4, 11. 16, und v. 36 stimmt wörtlich mit Ezech. 45, 10. In v. 34 ist וְאַהֲבַת לֹו כְּמִיךְ der Form nach aus v. 18 wiederholt, jedoch mit einer interessanten Erweiterung des Sinnes, sofern der ältere Spruch, dessen originale Form der Schriftsteller v. 18 mitgeteilt hat, unter dem Nächsten den Volksgenossen versteht, er selbst aber den Fremden²⁾ mit einschliesst und das Gebot der Liebe auch auf diesen ausdehnt (wie 24, 22). Was sodann v. 23—32 anlangt, so scheint hier ebenfalls mit wenigen Ausnahmen überall freie Composition des Verfassers vorzuliegen. Das Trauerverbot v. 27. 28, welches in anderer Form im Deuteronomium vorliegt, war zur Zeit Jeremias (16, 6) noch nicht wirksam; die Übertragung des Begriffs der Vorhaut auf die Bäume ist moderne Abstraktion; auf die v. 26. 30

¹⁾ „Das fehlende Verbot des Ehebruchs ist Kap. 18 und 20 zu ausführlichen Gesetzen gegen die Unzucht erweitert.“ Graf, Geschichtl. Bücher p. 78.

²⁾ Vgl. über die Bedeutung von גֵּר 25, 35 und dagegen auch 25, 45. 47.

wiederholten Gebote legt Ezechiel besonderes Gewicht und bei letzterem tritt auch *הוסיף* für *אסף* auf, wie v. 25.

Dass Kap. 19 nicht aus Q stammt, bekundet nicht bloss die Sprache (Du, Ihr), sondern auch der Inhalt (u. a. das starke Hervortreten des Ackerbaues). In beider Hinsicht zeigt sich dagegen Verwandtschaft mit den alten Debarim in Exodus; das ist der Grund, warum Knobel die Kapitel Lev. 17—20 zu JE gewiesen hat. Richtiger wird man sagen, dass unser Schriftsteller — unleugbar ein Epigone — den Dekalog und das Bundesbuch gekannt und benutzt hat, aber auf einer fortgeschrittenen Stufe steht, die mit der deuteronomischen wesentlich übereinkommt. Vgl. das zu v. 23 bis 37 Bemerkte und weiter zu 24, 15—23. Auf den Redaktor des Priestercodex ist, wie gezeigt, v. 21. 22 zurückzuführen, vielleicht auch die Formulirung der Überschrift in v. 1. 2a, aber auf keinen Fall, wie Kayser will (das vorexil. Buch p. 69), v. 5—8.

Lehrreich für das literarische Verfahren des Autors von Lev. 17—26 ist das Verhältnis des 20. zum 18. Kapitel. Die Hand, welche 20, 2. 3. 5 oder 20, 22s. geschrieben hat, ist die gleiche, welche 17, 3. 8. 10. 13 oder 18, 24ss. geschrieben hat, d. i. die des Gesamtverfassers. Aber ihrem ursprünglichen Kerne nach sind die Gesetze Kap. 18 und Kap. 20 zwar wol aus der gleichen, zum Teil schon formell fixirten (18, 21s. = 20, 13ss.) Tradition ge- 428
schöpft, unmöglich aber von dem selben Originalverfasser hinter einander niedergeschrieben, vielmehr erst von der Hand eines Dritten in dieser Weise bearbeitet und zusammengestellt¹⁾. Denn ursprünglich sind es einander ausschliessende Parallelen, nicht aber zusammenschliessende Hälften eines Ganzen. Man sagt zwar, Kap. 18 enthalte die Verbote, Kap. 20 die Strafbestimmungen — doch damit kann höchstens der Compiler vor sich selber die Zusammenstellung der beiden Aufsätze gerechtfertigt und demgemäss v. 6 und v. 27 (abgesehen von v. 2) hinzugefügt haben, um auch auf Kap. 19 einige Rücksicht zu nehmen. Hingegen für die eigentliche Hauptmaterie des Kap. 20, nämlich für v. 9—21, lässt sich nicht auf diese Weise neben dem 18. Kapitel Raum gewinnen. Vgl. Graf p. 76. 77, ausserdem ein paar auffällende formelle Differenzen in der Fassung gleichartiger Gebote 18, 17. 20, 14. 18, 19. 20, 18, und besonders das durchgehende Fehlen der Anrede in Kap. 20.

¹⁾ der übrigens seinen Quellen der Zeit, dem Geiste und der Sprache nach sehr nahe stand.

Eigene Zutaten des Verfassers der Sammlung sind hier wie sonst namentlich der Schluss v. 21—27 und der Anfang v. 1—9. Der letztere indessen ist etwas complicirter Natur. Nämlich v. 4. 5 ist eine Glosse zu v. 2. 3 — in v. 2 wird die Tötung des Verbrechers dem Volke zur Pflicht gemacht, in v. 3 wird sie Gott vorbehalten; diese Differenz wird nun v. 4. 5 so ausgeglichen, dass, wenn das Volk seine Pflicht nicht tue, dann Gott direkt einschreiten werde. Schwierig ist es nun aber zu sagen, ob der Widerspruch von v. 2 und v. 3 ein ernsthafter ist, oder ob der Autor gar kein Gewicht auf die Strafbestimmungen legt und sorglos auch solche mit einander verbindet, die sich ausschliessen. Mir scheint eher das Letztere der Fall zu sein, denn auch in dem Hauptteil v. 9—21 werden unterschiedslos göttliche und menschliche Strafen angedroht, freilich nicht für das selbe Vergehen.

Für das Verhältnis zu JE kommt v. 24 ¹⁾זִבְחָה לֵב וְרֵשׁ in Betracht, für das zum Deuteronomium 20, 20, wo ebenso wie 18, 14 das Levirat verboten wird, für das zum Priestercodex 20, 18, wo der Tod auf ein Vergehen gesetzt wird, welches 15, 24 mit einer achttägigen Unreinheit gebüsst wird. Erwähnung verdient noch, 429 dass 20, 15 auf ein Gesetz über reine und unreine Tiere zurückgesehen wird, welches hier vielleicht einst gestanden hat, aber von dem letzten Redaktor mit Rücksicht auf Lev. 11 ausgelassen ist.

Wenn es für Kap. 18—20 zugestanden ist, dass sie erst nachträglich in den Priestercodex aufgenommen sind, ursprünglich aber einer selbständigen Sammlung angehörten, so bedarf dies für Kap. 21. 22 noch weiteren Beweises. Es ist gewiss, dass diese Gesetze durch ihre Materie (Priester, Opfer) und ihre hierokratische Anschauung (hervorragende Stellung des heiligen Klerus, Hoherpriester, das Heiligtum als Mittelpunkt der Theokratie) mit dem Priestercodex nahe verwandt sind. Ebenso durch ihre Sprache, soweit sie mit dem Kultus und dessen Kunstaussdrücken zusammenhängt. Viel weiter reicht aber die Verwandtschaft auf dem letzteren Gebiete nicht. So lautet z. B. 21, 8: du sollst den Priester heilig halten, denn das Brod deines Gottes bringt er dar, heilig sei er dir, denn ich bin heilig. Wo findet es sich in Q, dass über die Priester in dritter Person gehandelt wird in einem Gesetze, das sie

¹⁾ Mit gleichem Rechte wie diese Worte darf man auch 19, 15 oder 24, 17—21 streichen. Gegen Nöldeke.

selber betrifft?¹⁾ dass dagegen das Volk angeredet wird und zwar in 2. Sing.? wo ist dort schlechtweg von dem Priester die Rede, wenn damit nicht ein einzelner, sondern der ganze Stand gemeint wird? Phrasen ferner wie 21, 6. 11. 15. 23. 22, 9. 15. 16. 31—33 führen so entschieden auf den Verfasser von Lev. 17 ss. und von Q ab, dass man sich wundern muss, wie man sie für irrelevant hat halten können. Auch in Einzelheiten unterscheidet sich der Ausdruck von Q. Dabin gehört להם אלהים 21, 6. 8. 17. 21. 22. 22, 25, eine höchst charakteristische Bezeichnung der Opfer, die bisher nirgends vorgekommen ist und auch später nur Num. 28, 2 sich findet. Ferner die schwankende Benennung der Priester, die bald Brüder, bald Same, bald Söhne Aharons²⁾ heissen: in Q sind diese Verhältnisse völlig fest und starr ebenso wie der ihnen entsprechende Sprachgebrauch. Endlich das constante Fehlen des אהל מועד, auch an Stellen, wo dasselbe in Q unvermeidlich gewesen wäre — statt dessen heisst es, wie in Kap. 19 und 20, immer רמקש, nach einer unbestimmteren und laxeren Vorstellung 430 des mosaischen Instituts. Man sieht, die äusseren Unterschiede führen schliesslich auf innere zurück; die Dinge sind hier noch nicht soweit und so fest entwickelt wie in Q. Das zeigt sich noch deutlicher in Folgendem.

Wenn jemand eine heilige Abgabe unrechtmässiger Weise verzehrt hat, heisst es 22, 15, so soll er zur Strafe sie erstatten und ein Fünftel dazu legen. Im Priestercodex wird ausserdem noch ein Schuldopfer gefordert Lev. 5, 15. 16: davon ist hier keine Rede³⁾. Auch 22, 17 ss. wird auf Sünd- und Schuldopfer gar keine Rücksicht genommen: dies hätte aber notwendiger Weise geschehen müssen, wenn sie von solcher Wichtigkeit und Ausdehnung gewesen wären wie im Priestercodex. Vgl. zu 19, 21 s. Vielleicht darf man hinzufügen, dass der Unterschied von hochheiligen und heiligen Abgaben hier höchstens erst im Werden ist. Nach dem Priestercodex überlässt Gott die ihm zur Verfügung stehenden Opfer und

¹⁾ Vgl. die Discrepanz zwischen der im Stil von Q gehaltenen Überschrift v. 1 zu dem Anfang des eigentlichen Gesetzes לנפש לא יטמא בעמיו.

²⁾ So jedoch nur in den Überschriften, deren Originalität öfters zu Zweifeln Anlass giebt. Die Anrede passt nicht nur nicht 21, 1, sondern auch nicht v. 17. Nach v. 21 scheint מורען corrigirt aus מורע אהרן, eben um der Anrede der Überschrift zu genügen.

³⁾ Lev. 27, 13. 15. 19 u. s. w. sind natürlich ungleichartige Fälle.

Gaben, wenn er sie nicht allein genießt, entweder vollständig oder teilweise dem Priester; im ersteren Falle heißen sie Qodaschim, von denen nichts auf den Altar gelangt, im letzteren Qodsche Qodaschim, von denen etwas auf den Altar gelangt, der Rest aber (שֵׁן הַזֶּזֶן Num. 18, 9) dem Priester zufällt. Zu den Qodaschim gehören Erstgeburt, Erstlinge, Zehnten u. s. w., zu den Qodsche Qodaschim Schaubrode, Mincha, namentlich aber die Schuld- und Sündopfer. Die Brand- und Dankopfer fallen überhaupt nicht unter diese Betrachtungsweise, weil sie theils vollständig verbrannt und also menschlichem Genuß überhaupt entzogen werden, theils im Besitz des Darbringers verbleiben; abgesehen von gewissen Stücken, die vom Dankopferfleisch abgegeben werden und vollständig dem Priester zufallen, also Qodaschim sind. Praktisch ist der Unterschied insofern, als die hochheiligen Gefälle nur von den Männern aus Aharons Geschlecht und zwar bei dem Altare, die heiligen dagegen von männlichen und weiblichen Angehörigen an jedem reinen Orte verzehrt werden durften; levitische Reinheit der Genießenden wird beidemale gefordert. Vergleicht man hiermit die Bestimmungen unseres Kapitels, so ist dort von den Qodaschim und ihrem Genuß ausführlich die Rede 22, 1—16; derselbe steht allen reinen zum Hause des Priesters gehörigen Personen zu, auch den Sklaven, die im Priestercodex nicht mit einbegriffen werden. Aber zwischen Qodaschim und Qodsche Qodaschim wird, praktisch wenigstens, 431 nicht unterschieden. Selbst wenn man das Lechem Elohim 21, 16—24 mit Qodsche Qodaschim gleichsetzt, so gewinnt man dadurch nichts; denn 21, 16—24 wird vom Darbringen des Lechem Elohim gehandelt, hingegen 22, 1—16 vom Essen der Qodaschim — der Gegensatz findet also nicht statt zwischen Lechem Elohim (= Qodsche Qodaschim) und Qodaschim, sondern zwischen Darbringen an Gott und Essen der Priester; und aus der für sich betrachteten Darstellung kann man nur den Eindruck gewinnen, dass im Ganzen und Grossen der selbe Gegenstand Lechem Elohim heisst, sofern er auf Gottes Altar und Tisch kommt, und Qodaschim, sofern er Eigentum des Priesters wird. Übrigens würde auch die Bezeichnung Lechem Elohim auf die Qodsche Qodaschim möglichst schlecht passen. Denn die letzteren bestehen vorzugsweise in den Schuld- und Sündopfern, von diesen aber genießt Gott nie das eigentlich Essbare, es sind keine Essopfer. Dagegen fallen Brand- und Dankopfer nach 22, 25 unter den Begriff des

Lechem Elohim: diese sind hinwiederum nicht Qodsche Qodaschim. Mit andern Worten finden die ausgebildeten Begriffe des Priester-codex in Lev. 21. 22 noch keine Anwendung. Wenn 21, 22 das „Brod Gottes“ sowol Hochheiliges als Heiliges umfasst, so ist das materiell gewissermassen richtig, aber formell ist dieser Unterschied dem originalen Verfasser unbewusst und die betreffenden Worte, die indessen meine Beweisführung nicht stören, sind nachgetragen.

Also verhalten sich diese beiden Kapitel zum Priester-codex wie eine Vorstufe. Ihre Zugehörigkeit zu Kap. 17ss. folgt aus dem Sprachgebrauch, teilweise auch aus den Ideen, z. B. der prononcirten Hervorhebung der Heiligkeit des Tempels. Der Verfasser hat auch hier vielleicht manchmal älteres Material benutzt; so heben sich z. B. die Verse 21, 5. 6 durch die pluralische Konstruktion ziemlich schroff von v. 2—4 und von 7. 8 ab¹⁾. Deutlich ist in 22, 27—29 die Beziehung auf die Gesetzgebung von JE, die hier modificirt wird. Vgl. v. 27 mit Exod. 22, 29, V. 28 mit Exod. 23, 19 und v. 29 mit Exod. 23, 18; denn die Thoda ist allem Anschein nach die Hagiga und für die gewöhnlichen Dankopfer gilt die Bestimmung 19, 6.

In Kap. 23 trägt allerdings die grössere Hälfte der Verordnungen den reinen Charakter der grossen priesterlichen Gesetzgebung an sich, aber die andere Hälfte weicht davon ab. Was 23, 9—22 betrifft, so lässt sich die besondere Überschrift, die allerdings zunächst deshalb auffällt, weil ja hier auch noch von Ostern 432 gehandelt wird, damit rechtfertigen, dass die Darbringung der Gerstengabe als ein Voractus zu Pfingsten aufgefasst und darum von dem Mazzoth-Paschafeste getrennt wird. Aber mit Recht stösst sich George²⁾ an dem מִתְחַלֵּל הַשַּׁבָּת in v. 11. Wie lässt sich das mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringen? was ist mit dem Sabbath gemeint? Hitzig behauptet, das Pascha v. 5 sei der 14. Nisan, der immer auf den Sabbath gefallen sei, da das Kirchenjahr stets mit dem Sonntag begonnen habe. Allerdings wird der Terminus מִתְחַלֵּל הַשַּׁבָּת Jos. 5, 11 aufgefasst als מִתְחַלֵּל הַשַּׁבָּת, aber nicht deshalb, weil das Pascha stets auf den Sonnabend traf. Denn wäre dies der Fall, so müsste notwendig der 14. Nisan, als Sabbath, ein voller Feiertag sein; aber das Pascha beschränkt sich, wie

¹⁾ In v. 7 muss offenbar der Singular יָקָה gelesen werden.

²⁾ Die älteren jüdischen Feste (Berlin 1835) p. 122 ss.

ausdrücklich hervorgehoben wird, auf den Abend des 14., und der erste Feiertag ist der 15., der auf Pascha folgende Tag¹⁾. Vielmehr ist in Jos. 5 der Sabbath von Lev. 23, 11 einfach uneigentlich genommen und auf Pascha gedeutet. Analog deutete ihn die sehr alte Tradition der Juden auf den ersten Festtag, mit dem selben Rechte. Denn willkürlich sind beide Erklärungen, schon ihre gleiche Möglichkeit macht sie unmöglich. Es sind ja in v. 5 bis 8 drei heilige Termine in der Osterwoche hervorgehoben, der 14., 15. und 22. des ersten Monats — welcher soll nun mit **השבת** v. 11 gemeint sein? Das hätte doch gesagt werden müssen! Ferner wird **שבת** sonst nirgends allgemein für Festtag gebraucht, und für unsere Stelle speziell wird diese Bedeutung durch v. 16 unmöglich gemacht. Dort nämlich kann **ממחרת השבת**, weil gar kein Festtag in der Nähe ist, auf keine Weise anders verstanden werden als von dem auf den eigentlichen Sabbath folgenden Tage; dazu zwingt auch v. 15, mag man nun die **שבע שבתות** als Wochen oder Sabbathe verstehn. Natürlich aber kann man den identischen Ausdrücken v. 11 und 16 nicht verschiedenen Sinn unterlegen. Durch die Beibehaltung der wirklichen Bedeutung des Sabbaths v. 16 gewinnt man endlich noch den Vorteil, dass man nun nicht die **שבתות** v. 15 im Sinne von **שבעות** zu nehmen braucht, und dass der Parallelismus des Jubeljahrs zur Pentekoste klar hervortritt, vgl. zu 25, 8 ss.

- 433 Wenn dem so ist; so existirt keine rücksichtnehmende Verbindung von v. 9 ss. mit dem Vorhergehenden, und dann ist der Sabbath v. 11 rein nach den Voraussetzungen von v. 10 zu verstehn, nämlich als der nächste Sabbath nach dem Beginn des Gerstenschnittes. Ostern fällt auf den Anfang der Ernte, nicht auf einen fixen Termin. Genau so verhält sich die Sache — bei allen Festen — in der Gesetzgebung von JE und im Deuteronomium. Insbesondere wird Deut. 16, 9 Pfingsten angesetzt „sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in das Kornfeld“, grade wie in unserem Gesetze (und mit der selben Formel **לך תספור**); nur ist in diesem der Wochentag des Oster- und Pfingstfestes fixirt (= Sonntag). Aber dies ist eine unbedeutende Differenz dem gegenüber,

¹⁾ Die s. g. heilige Tagesrechnung ist hier nicht befolgt, der Abend gehört zum vorhergehenden und nicht zum folgenden Morgen. Meine Darstellung in Pharis. u. Sadd. p. 59 s. ist confus und falsch. Vgl. Berach. 8b (oben) zu Lev. 23, 32.

dass der Monatstag nicht fixirt ist. Durch diesen letzteren Punkt scheidet sich das Gesetz Lev. 23, 9—22 von der Gesetzgebung des Priestercodex, wo die Feste sämtlich auf ein bestimmtes unwandelbares Datum fallen; und dieser Unterschied ist kein nebensächlicher, sondern ein principieller und hängt mit einer Veränderung des Wesens der Feste zusammen. Denn dadurch, dass sie in ihren Terminen sich richten nach dem Stande der Ernte, charakterisiren sie sich eben als Erntefeste, während dieser Charakter dadurch verwischt wird, dass sie von dem Wechsel der Erntezeit unabhängig und vom Monde abhängig gemacht werden, Gen. 1, 14. Man entdeckt in der Tat, dass in Lev. 23, 1—8 und v. 22—38 die Feste ihre Ratio nur in dem unmotivirten Willen Gottes haben und in gar keiner Beziehung zum natürlichen Leben stehn, dass hingegen v. 9—22 der Landbau als Basis derselben deutlich hervortritt.

Noch weitere Gründe macht George geltend p. 127, um die Sonderstellung von Lev. 23, 9—22 zu erweisen. „Alle anderen Stücke unsers Kapitels zeigen eine gewisse Conformität in den Ausdrücken und Redensarten, die immer wiederkehren, und ebenso auch in der Anordnung der einzelnen Elemente der Festfeier — dies zeigt sich hier weit weniger. Während es sonst nur auf die Bestimmung der Feste, der Feiertage, und ihrer allgemeinen Bedeutung ankommt, aber nichts von bestimmten Opfern erwähnt wird, die an ihnen gesetzlich waren, werden dieselben hier auseinander gesetzt und erscheinen fast als die Hauptsache.“ Wie richtig und wie wichtig in der Tat diese letztere Beobachtung ist, lehrt der Vergleich von Num. 28 s. Denn dies Gesetz, welches im übrigen Lev. 23 offenbar voraussetzt und ergänzt, nimmt sonderbarerweise gerade auf v. 9—22 gar keine Rücksicht und collidirt damit. Vgl. George p. 147, und Hupfeld, *de primitiva et vera festorum apud 434 Hebraeos ratione* II 3 ss.

Auf gleicher Linie mit 23, 9—22 steht nun aber auch die Verordnung über das Herbstfest v. 39—44. Auch dies Stück hat zuerst George abgeschieden p. 142 ss., aber Hupfeld gebührt das Verdienst, den Zusammenhang mit v. 9—22 erkannt zu haben. „V. 37 s. ist ganz deutlich eine Schlussformel, die notwendig am Ende dieser ganzen Zusammenstellung gestanden haben muss.“ Was folgt, v. 39—44, stammt anderswoher. Es ist aber nicht einfach eine ergänzende Glosse, denn „es würde selbst hinreichen für die

Darstellung unseres Festes, indem es das vorher Gesagte völlig wiederholt und noch wichtige Einzelheiten über die Bedeutung und den besonderen Ritus des Festes hinzufügt.“ Es finden sich auch kleine Differenzen gegen v. 33—38. In v. 40. 41 wird zweimal die Festdauer auf sieben Tage angegeben wie Deut. 16, 13. Das steht nicht im Einklang mit v. 36, wonach noch der achte Tag gefeiert wird und zwar ebenso sehr wie der erste. Allerdings währt nun v. 34 das Sukkothfest ebenfalls sieben Tage, und andererseits werden v. 39 der erste und achte Tag als Hauptfesttage zusammengestellt. Aber während es nicht auffällt, dass in v. 34 zunächst die Dauer des eigentlichen Laubhüttenfestes auf sieben Tage angegeben und dann zum Schluss in einem expressen Zusatze ein mehr selbständiges Nachfest, eine eintägige Azereth¹⁾, angehängt wird, so befremdet es dagegen, dass in v. 39 gleich an der Spitze, jedoch ziemlich nebenbei, von einem ersten und achten Tage des siebentägigen Festes die Rede ist, hinterher aber der achte Tag völlig ignoriert wird. Und da wir nun aus dem Vergleich von 1 Reg. 8, 66 mit 2 Chron. 7, 9 wissen, dass die Laubhütten zunächst in der Tat nur eine Woche hindurch begangen wurden und dass später ein achter Feiertag hinzukam (Neh. 8, 18), so werden wir um so geneigter sein, diese Differenz auch zwischen Lev. 23, 39—44 (Num. 29, 35) und v. 34—38 anzuerkennen. Man wird dann den letzten Satz v. 39 (hinter dem Athnach) als Interpolation des Redaktors des Priestercodex anzusehen haben. Derselbe hat wol auch das fixe Datum in v. 39 hinzugefügt, denn das passt nicht zu der folgenden Bestimmung „wenn ihr den Ertrag des Feldes eingebracht habt“ und auch nicht zu der allgemeinen Angabe v. 41 „im siebenten Monate“. Das Fest v. 39ss. steht deutlich in Verbindung mit der Lese, wie in JE und im Deuteronomium. Es wird noch nicht, wie v. 34 חג הסוכות, sondern einfach חג יהיה genannt, wie im Buch der Könige. Nur der Ritus der Laubhütten, der v. 34ss. durch den Namen — bei dem vielleicht auch der Gedanke an die שוכות mit einspielte Jud. 9, 48s. — vorausgesetzt wird, wird v. 42—44 behandelt; in einem Nachtrage, in welchem zu der natürlichen Seite des Festes eine historische hinzutritt.

¹⁾ So ist Pfingsten die Azereth zu Ostern, das Schlussfest des siebenwöchentlichen tempus clausum, das zwischen Anfang und Ende der Kornernthe liegt.

Für die Verbindung von v. 39—44 (oder wenigstens v. 39—41) mit v. 9—22 spricht der gleiche Grundcharakter der Feste als Erntefeste; die dem entsprechende Bedeutsamkeit der Riten, die deutliche Correlation von Schnitt und Lese am Anfang und am Ende der beiden Hauptjahreszeiten. Gemeindeopfer werden allerdings für das Lesefest in v. 39ss nicht gefordert, sondern nur private Opfermahlzeiten, וְשִׂמְחָתָם לִפְנֵי יי, wie im Deuteronomium. Für die Zugehörigkeit beider Stücke zu dem Corpus Lev. 17ss. lässt sich geltend machen vor allem das Verhältnis zu JE, zum Deuteronomium und zum Priestercodex, sodann der Acker- und Obstbau als Basis des Lebens und des Gottesdienstes (vgl. 19, 9. 10. 19. 23 und die hervortretende religiöse Bedeutung des Landes in den Drohungen von Kap. 18. 20), endlich die formelle Ähnlichkeit zwischen 23, 10 und 19, 23 (בִּי תֵבֵאוּ אֶל־הָאָרֶץ, häufig im Deuteronomium), zwischen 23, 22 und 19, 9. 10, zwischen 23, 39 und 19, 9 (בְּאֵסְפָּכֶם, בַּקְצֹרְכֶם). Übrigens lassen sich in Kap. 23 die Stücke v. 1—8. 23—38 natürlich nicht als Ergänzungen betrachten, sondern sie bilden ein eben so vollständiges und auf sich beruhendes Ganze wie v. 9—22. 39—44. Es sind also zwei Festgesetze hier zusammengestellt und zwar von einem Redaktor, der seinerseits von den Voraussetzungen des Priestercodex ausgeht, wie die Interpolationen in v. 39 beweisen, welche mit denen in 21, 22. 19, 21. 22 sich vergleichen lassen.

In Kap. 24 ist v. 1—9 zweifelsohne eine Novelle zu Q, welche in dieser Schrift selber ihren Platz bei der Beschreibung der Stifthschütte hätte haben müssen. Ihre jetzige Stellung ist mir nur dann begreiflich, wenn hier ursprünglich eine der Sammlung Lev. 17ss. entsprechende Verordnung gleichen Inhalts (= der Thamid-Gottesdienst im Gegensatz zum extraordinären Kap. 23) stand, die durch den letzten Bearbeiter durch eine neue dem Priestercodex völlig conforme ersetzt wurde. Auch die Historie v. 10—14. 23 ist ganz unverkennbar im Stil von Q gehalten, sie ist aber erst aus dem Gesetze v. 15—22, welches sie in einen geschichtlichen Rahmen 436 fasst, entnommen, genau in der Weise, wie Lukas es mit den evangelischen Reden zu machen pflegt. Das Gesetz seinerseits (v. 15—22) hat weder mit der vorausgehenden Geschichte, noch mit dem Priestercodex überhaupt etwas zu tun. Es kann von keinem anderen Verfasser stammen als von dem, welchem wir die Sammlung Lev. 17ss. verdanken. Noch klarer als sonst liegt hier die Bezugnahme

auf das jehovistische Bundesbuch zu Tage, dessen Verordnungen zum Teil wiederum einen anderen Sinn bekommen, wie z. B. die dort sehr beschränkt geltende Talio in v. 20 zu einem ganz allgemeinen Strafgrundsatz erhoben wird. Vergleiche ferner **אִישׁ אִישׁ כִּי** v. 15, **עֲמִית** v. 19, namentlich aber v. 22 mit 19, 34s. Dass der priesterliche Bearbeiter aus den mannigfachen Geboten von v. 15—22 nur das eine, welches auf Kultus und Religion sich bezieht, herausgegriffen und dazu eine Geschichte gemacht hat, ist nicht bloss für ihn bezeichnend, sondern auch für die Grundlage, von der er ausging.

Gleicher Art wie die bisherigen Kapitel ist im Ganzen und Grossen auch Kap. 25¹⁾. Was zunächst v. 1—7 betrifft, so ist dies Stück mit 23, 9—22 nächstverwandt, sowol nach der Form (25, 1 : 8 = 23, 9s. : 15) als nach dem Inhalt (Religion des Landbaues). In beider Hinsicht scheidet es sich hingegen vom Priestercodex. Während dieser bis zuletzt (Arboth Moab) die Form der Wüstengesetzgebung einhält, setzt unsere Verordnung über das Sabbathjahr offen den Ackerbau voraus. Ihre Sprache ist originell, kaum ein Wort kommt vor, welches an Q erinnert²⁾, **אָמַר** heisst es v. 6 und nicht **שָׁפַחַה**, das Volk wird im Singular angeredet. Noch ein Grund gegen die Herleitung aus Q ist, dass sich 25, 1—7 sichtlich gründet auf das jehovistische Gebot Exod. 23, 10, 11, welches hier ebenso wie in den ähnlichen früher von uns beobachteten Fällen eine andere Wendung bekommt und zwar dadurch, dass zum Object des Liegenlassens nicht wie Exod. 23, 11 die Ernte, sondern der Boden selbst gemacht wird.

Zweifelhafter ist die Entscheidung über v. 8—18 (Jobeljahr) oder besser über v. 8—13. Denn in v. 14—18 drängt sich die Manier der vorhergehenden Kapitel so stark wie irgendwo auf, jedes einzelne Wort von v. 17, 18 ist ein Beweis für den Verfasser von 437 Kap. 17 ss. Dahingegen stehn die Verse 8—13 dem Priestercodex nahe, nicht bloss durch Einzelheiten (**דָּרֹר**? Exod. 30, 23), sondern auch durch den weitläufigen Stil, der sich überall breit macht. Freilich fassen sie andererseits ganz auf v. 1—7, scheinen im Folgenden vorausgesetzt zu werden, und sind — was das wichtigste ist — der nicht dem Priestercodex entstammenden Verordnung

¹⁾ Vgl. Hupfeld, de primitiva etc. part. III.

²⁾ **שָׁבַת שְׁבֻתָּן** collidirt v. 4 mit **שְׁבֻת לִי** und ist wol eingearbeitet.

über die Pentekoste 23, 15ss. nachgebildet. Darauf führt nämlich sowol der gleiche Eingang 25, 8. 23, 15, als auch der Parallelismus der Sache. Wie der 50. Tag nach den 7 einfachen Sabbathen als Schlussfest der 49 Tage gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Jahrsabbathen¹⁾ als Schlussfest (gleichsam Azereth) der 49 Jahre. Sonach wird man gedrängt, für v. 8—14 eine ältere Grundlage anzunehmen, welche überarbeitet ist von dem Redaktor, der die Sammlung Lev. 17ss. in den Priestercodex aufgenommen hat. Dies Sachverhältnis lässt sich namentlich an v. 9 aufzeigen, indem hier der hinter dem Athnach folgende Satz deutlich Interpolation ist. Ist es etwa glaublich, dass das Ausposaunen des Jubeljahres deshalb am 10. des 7. Monats stattfand, weil auf diesen Tag das Kippur fiel? Es scheint im Gegenteil dieser Lärm mit der Idee des Sühnfestes gar nicht recht zu stimmen und eher anzudeuten, dass der 10. Thisri nach der Voraussetzung der originalen Gestalt von v. 9 noch nicht mit einer so ganz andersartigen Feier besetzt war. Er kann hier nur als Neujahr gelten (vgl. Lev. 23, 24 die Bedeutung des Anblasens), wie Ezech. 40, 1: zu Neujahr, am 10. des Monats. Unter den vier Jahresanfängen, welche m. Rosch hassch. 1, 1 aufgeführt werden, fällt der vierte nach Hillel und Schammai auf den 15. Schebat; es gilt also nicht für notwendig, dass der Beginn des Jahres mit dem des Monats zusammenfällt.

Die nächstfolgenden Verse 19—22 greifen in einer auffallenden Weise zurück, sie handeln nicht, wie man erwartet, vom Jubeljahr, sondern stehn — stillschweigend — noch beim Sabbathjahr. Von einigen Kritikern werden sie für einen Nachtrag gehalten, aber daraus erklärt sich ihre Stellung nicht. Und das ist das einzige an ihnen, was einer Erklärung bedarf. Denn übrigens sind sie vollkommen in der deuteronomistischen Art der Kapitel 17 ss. gehalten 438 und bereits von dem Verfasser des Kap. 26 vorgefunden, vgl. 26, 10 mit 25, 22. Es ist also wol besser anzunehmen, dass diese Verse zufällig an einen falschen Ort geraten sind und eigentlich hinter v. 7 gehören.

Nach Ausscheidung von v. 19—22 hat man v. 23 als Schluss von v. 9—18 anzusehen und den neuen Absatz, der bis v. 28 geht,

¹⁾ Die 7 Wochensabbathe (Luc. 6, 1) hatten ebendadurch, dass sie die Ernte unterbrachen, eine besondere Ähnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau überhaupt unterbrachen. Vgl. Exod. 34, 21. Überall ausserhalb des Priestercodex hat der Sabbath eine nahe Beziehung zum Ackerbau.

mit v. 24 zu beginnen. Im 50. Jahre fällt ohne weiteres aller verpfändete Grundbesitz an den Eigentümer zurück v. 9—18. 23, aber auch vorher ist jederzeit die Einlösung gestattet und geboten v. 24—28. Vgl. das ähnliche Verhältniß von v. 47 ss. zu v. 39 ss. Die Ausdrücke und Wendungen sind hier im ganzen die des Priester-codex, doch kommt die Wurzel קנ in demselben nicht vor (abgesehen von Kap. 27, dessen Sprache von den vorhergehenden Stücken beherrscht wird), und auf diejenigen Berührungen ist kein Gewicht zu legen, die zugleich Übereinstimmungen mit Ezechiel sind, z. B. ממכר und אחוז . Aber man kann doch nicht umhin, mindestens eine starke Überarbeitung des Absatzes im Sinn und Stil des Priester-codex anzunehmen. Zum Eingange von v. 24 vgl. v. 35. 39. 47.

Die folgenden Verse machen Voraussetzungen, die an dieser Stelle völlig unverständlich sind. Weder nach Lev. 17 ss., noch nach dem Priester-codex überhaupt haben wir bisher etwas von den Leviten erfahren. Wir wissen gar nicht, wer sie sind, und nun werden sie plötzlich v. 32. 33 als bekannt behandelt, ebenso ihre Städte und Weideplätze. Der Absatz v. 29—34 ist jedenfalls später eingetragen. Dazu passt auch sein Inhalt; denn er bringt eine Ausnahme zu der Regel des Jubel nach, und zwar zu Gunsten städtischen Besitzes, an den bisher nirgend gedacht ist.

In v. 35—38 bemerken wir wieder die unverfälschte Art des Verfassers von Kap. 17 ss., der mehr Verwandtschaft mit dem Deuteronomium als mit Q hat. Dagegen in v. 39—46 und auch v. 47—55 hat eine Überarbeitung stattgefunden, zu deren Spuren ich indessen das Wort פרך nicht rechne, welches hier und im Ezechiel häufig, im Priester-codex selten ist. Übrigens vergleiche die singulare Anrede an das Volk und zwar durch das göttliche Ich; ויראת מאלהיך v. 43; אמה ; שאר בשרו ; Sätze wie v. 42 und 55; die Verwandtschaft der Materie mit Exod. 21 und Deut. 15. Abermals bricht dann in 26, 1. 2, welche Verse man besser mit Kap. 25 als mit Kap. 26 verbindet, der Ton des ursprünglichen Autors wieder ganz rein durch. Er scheut sich nicht, wenn auch
 439 an unpassender Stelle, auf seine Lieblingsgebote zurückzukommen: das Heiligtum darf nicht entweiht, die Sabbathe müssen streng gehalten werden, 19, 3s. 30. 20, 3. 21, 23. Zu משבית s. Num. 33, 52 und dazu p. 115.

Es befremdet, dass in Kap. 25 das Sabbathjahr so kurz (v. 2 bis 7), das Jubel so ausführlich behandelt wird. Das ist gar kein

Verhältnis, denn jenes ist praktisch viel wichtiger und überdies in der übrigen Literatur des A. T. (Exod. 23. Deut. 15. Hier. 34. Ezech. 46, 17. Neh. 10, 32) allein bezeugt. Nur im Priester-codex wird umgekehrt das *Jobel* hie und da, dagegen das *Sabbathjahr* nie berücksichtigt. Da nun Lev. 26, welches deutlich an Kap. 25 anknüpft, in diesem letzteren Kapitel nur von *Sabbathjahren* etwas gefunden zu haben scheint, so könnte man vermuten, dass das *Jobel* in dem gegenwärtigen Texte des Kap. 25 überall erst auf die Überarbeitung zurückzuführen wäre und dass dort ursprünglich die Functionen desselben, wenn auch nicht in so ausgebildeter Form, vielmehr vom *Sabbathjahre* ausgesagt gewesen wären. Sicher sind dieselben erst dem letzteren entlehnt und dann erweitert. Die Freilassung des hebräischen Knechts hatte ursprünglich im 7. Jahre des Kaufes, dann im 7. Jahre schlechthin zu geschehen; in Lev. 25, 40 ist sie auf das 50. Jahr verlegt. Analog ist das andere Element des *Jobel*, der Rückfall des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigentümer, erst erwachsen aus dem Schuldenerlass, der Deut. 15 für das *Sabbatjahr* gefordert wird; offenbar hängt beides wenigstens sachlich auf das engste zusammen, wie Lev. 25, 23ss. zeigt. Dazu halte man nun noch, dass, wie oben gezeigt, das *Jobel* eine auf das *Sabbathjahr* aufgebaute künstliche Nachahmung des Wochenfestes ist, und dass sein Name *יָרוּר* (25, 10) bei Jeremias, wo er 34, 17 ganz in der gleichen Phrase vorkommt, vielmehr das *Sabbathjahr* bedeutet¹⁾. Wenn also die Vermutung, dass ursprünglich Lev. 25 nicht bloss in v. 2—7 vom *Sabbathjahre* handelte, nicht aus der Luft gegriffen ist, so würde sich plötzlich die sonderbare Stellung von v. 19—22 sehr einfach erklären. Genau genommen lässt auch v. 23s. die Beziehung auf die vorherstehenden Verordnungen vermissen.

Über 26, 3—46 s. Kuenen, *Godsdienst* II 92. Jedenfalls ist diese Rede mit specieller Absicht auf das Nächstvorhergehende geschrieben. Fasst man sie nicht als Schlussrede auf wie Exod. 23, 440 20—33. Deut. 28, so ist ihre Stellung, an einem beliebigen Orte des Priester-codex, ganz unbegreiflich. Sie knüpft denn auch sicht-

¹⁾ Nach Hier. 34, 17 hat sich auch das Verständnis von Ezech. 46, 17 zu richten: das vom Könige einem Diener gegebene Grundstück bleibt nur bis zum *Sabbathjahre* in dessen Besitz. — Möglich, dass Exod. 23 die Brache noch nicht in einem festen siebenten Jahre für alle Grundstücke gemeinsam stattfindet.

lich an die Gesetze Kap. 17—25 an. Das Land und der Ackerbau haben hier die selbe fundamentale Bedeutung für die Religion wie Kap. 19. 23. 25, die Drohung des Ausspeiens Kap. 18. 20 wird hier ausführlicher wiederholt, das einzige namhaft gemachte Gebot ist das der Brache des 7. Jahres 26, 34. Mit der für den Verfasser von Kap. 17ss. so charakteristischen, wenn auch nicht in so stereotyper Form gebrauchten Wendung *אם בחקתי חלבו ואם מצותי* beginnt die Rede, etwas abgewandelt kehrt dieselbe v. 15. 43 wieder. Hierzu kommt die Unterschrift 26, 46, welche augenscheinlich ein Corpus von „Sätzen, Rechten und Weisungen“ abschliesst. Auf dem Berge Sinai, wie 25, 1.

Wenn die Absicht von Lev. 26, zu Kap. 17—25 den Schluss zu bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfasser jener Sammlung auch für den Verfasser der Rede anzusehen. Nun meint aber Nöldeke, die Sprache von Lev. 26 weiche dazu zu sehr von Kap. 17—25 ab. Jedoch muss er selber einige und zwar gewichtige Berührungen zugeben¹⁾, — andererseits lassen sich auch bei einzelnen der früheren Kapitel seltene und originelle Worte zusammenstellen, wenn auch in geringerem Umfange. Was wirklich von Differenzen bleibt, erklärt sich genügend aus dem Unterschied des Stoffes: bisher Gesetze in sachgemäss trockener, jetzt Prophetie in poetisch-pathetischer Rede. Dort tritt die Subjectivität des Verfassers meistens hinter dem Objekt, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat, zurück; hier kann sie sich frei äussern. Es ist billig, das nicht zu übersehen. Der apriorischen Wahrscheinlichkeit, dass Kap. 26 nicht bloss an Kap. 17—25 angeleimt ist, sondern dazu gehört, muss mit stärkeren Gegen Gründen begegnet werden, als Nöldeke sie vorgebracht hat.

In zwei Hauptpunkten möchte ich die Gleichheit von Lev. 17 bis 25 und Kap. 26 noch etwas näher begründen. Jene Gesetze berühren sich in auffallendem Masse nach Tendenz und Sprache mit dem Propheten Ezechiel. Die Meinung Grafs, dass derselbe der Autor sei, ist freilich von Nöldeke und Kuenen hinlänglich widerlegt; aber die Hauptsache bleibt, nämlich die nahe Verwandtschaft²⁾. Um diese nun richtig zu würdigen, muss daneben fest-

¹⁾ Die Erwähnung der Bamoth, Gillulim und Hammanim ist eher eine Berührung als eine Differenz.

²⁾ Kayser a. a. O., p. 177—179. Ich hebe noch hervor die durch Jahves Wohnung bewirkte Heiligkeit des Landes, welche zu respectiren die Religion

gehalten werden, 1) dass diese Gesetze durchweg — und zwar ausgesprochenermassen — auf den jehovistischen fussen¹⁾, 2) dass sie selbige etwa in der Art modificiren, wie es im Deuteronomium geschieht, mit welchem Buche sie überhaupt in einem fast ebenso engen Verhältnis stehn wie mit Ezechiel²⁾, 3) dass sie vom Deuteronomium zum Priestercodex hinneigen, in welchen sie, überarbeitet und mit anderen Elementen versetzt, samt und sonders aufgenommen sind.

Ebenso ausgesprochen ist nun aber die Verwandtschaft des 26. Kap. mit Ezechiel vgl. v. 11. 15. 19. 26. 30. 33 und vor allem v. 39. Der dem mörderischen Schwerte der Feinde entgangene Rest des Volkes schmachtet im Exil, unter dem Druck des vergangenen Unglücks und der gegenwärtigen Leiden. „Und die Übrigen von euch verfaulen in ihrer Sündenschuld in den Ländern eurer Feinde, und auch in der Sündenschuld ihrer Väter verfaulen sie — dann gestehn sie ihre und ihrer Väter Sünde ein u. s. w.“ Bei Ezechiel erfolgt dies Eingeständnis wirklich von seiten seiner Mitverbannten. Sie sprechen 33, 10: „unsere Missetaten und Sünden lasten auf uns und wir verfaulen darin und können nicht aufleben.“ Ähnlich droht 24, 23 der Prophet, er werde in seiner dumpfen Trauer über den Tod seines Weibes das Vorbild des Volkes sein: „ihr werdet nicht weinen und klagen, ihr werdet verfaulen in eurer Sündenschuld.“ Unleugbar eine sehr signficante Parallele. Auch die begleitenden Erscheinungen, die wir neben der ezechielischen Färbung bei den vorhergehenden Gesetzen constatirt haben³⁾, fehlen in unserer Rede nicht.

der Bewohner ist. Das Land Jahves ist wichtiger als das Volk Jahves; es ist, als ob er das Land und nicht das Volk erwähnt hätte.

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen zu Kap. 18—20. Kap. 22. 23. 24. 25. Kayser, p. 67. Wie man das hat überschen oder in Abrede stellen können, ist mir platterdings unbegreiflich.

²⁾ Vgl. besonders die Auswahl der Materien und beachte dabei, dass in Kap. 20 auch wol einst ein Gesetz über Rein oder Unrein gestanden hat. Daneben die Paränesen und die dabei gebrauchten Wendungen, z. B. der Hlnweis auf die Ausführung aus Ägypten, wo die Israeliten Knechte und Fremdlinge gewesen seien.

³⁾ Auf Nöldeke haben einzelne seltsame und öfters wiederkehrende Ausdrücke des Kap. 26 einen so starken Eindruck gemacht, dass er darnach die Sprache überhaupt für sehr originell hält, während sie überall an Reminiscenzen sich anlehnt.

442 1) Wenn sich von einem Einfluss der jehovistischen Gesetzgebung (abgesehen davon, dass Exod. 23, 20ss. das Muster wie zu Deut. 28, so zu Lev. 26 gewesen ist) natürlich hier nichts spüren lässt, so wird dies dadurch compensirt, dass der Einfluss der Propheten um so deutlicher ist, auch der älteren, wie des Amos v. 31. So wenig wie das Buch Ezechiels, ist unser Kapitel denkbar ohne die Grundlage der vorhergehenden prophetischen und prophetisch-geschichtlichen Literatur. 2) Was das Verhältniss zum Deuteronomium betrifft, so ist die Ähnlichkeit von Lev. 26 mit Deut. 28 sehr gross, nicht bloss im Stoff, sondern auch in dem Princip der Anlage. Lexikalische Berührungen giebt es zwar nicht viele, aber die wenigen sind gewichtig. Die Ausdrücke 26, 16 kehren im A. T. nur Deut. 28 (v. 22. 65) wieder, ebenso auch ראשנים v. 46 in dieser Bedeutung nur Deut. 19, 14 und in der späteren Literatur (Isa. 61, 4). Der Tropus לבבם הערל v. 41 kommt im Gesetz gleichfalls nur an einer Stelle des Deuteronomium noch einmal vor, ausserdem in der gleichzeitigen oder etwas späteren prophetischen Literatur Ezech. 44, 7. 9. Hierem. 4, 4. 9, 24. 25. Anklänge an Jeremias finden sich noch mehrere, meist jedoch unbestimmtere. Hervorzuheben ist die Beziehung von Hierem. 16, 18 einerseits zu v. 30, andererseits zu v. 18 unseres Kapitels. Hier wird die Sünde siebenfach, bei Jeremias wird sie doppelt bestraft. So auch Isa. 40, 2. 61, 7; mit diesem Propheten hat Lev. 26 ferner den auffallenden Gebrauch von רצה (mit Sünde oder Schuld als Objekt) gemeinsam. Stünde unser Kapitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduktion zum geringsten Teil der älteren, zum grössten Teil der jeremianisch-ezechielischen Weissagungen halten. 3) Mit dem Priestercodex berührt sich Lev. 26 in פרה ורבה v. 9, הקים ברית v. 9, אחי יהודה (אנכי), in der übertriebenen Anwendung der Akkusativpartikel und Vermeidung der Verbalsuffixe, in der Vorliebe für das allgemeine נתן statt speciellerer Verba v. 11. 17. 31.

Der andere Punkt, worin ich Kap. 26 mit Kap. 17—25 vergleiche, betrifft die reale historische Situation. In Kap. 26 scheint sie klar durch, es ist die des Exils und zwar des babylonischen. Man hofft freilich mit dem assyrischen auszukommen, aber wo steckt die Verwandtschaft unserer Rede mit dem alten ächten Jesaias? Während zu Ezechiels Zeit nachweislich solche Gedanken Gefühle und Ausdrücke herrschten, wie sie hier vorliegen, wird es

schwierig sein zu zeigen, dass Samariens Fall diese Art von De- 443
pression in Jerusalem hervorbrachte — denn ausserhalb Jerusalems
ist Lev. 26 nicht geschrieben, da die Einheit des Kultus voraus-
gesetzt wird. Mir scheint es sogar gewiss, dass der Verfasser von
Lev. 26 entweder gegen Ende des babylonischen Exils oder nach
demselben lebte, weil er nämlich zum Schluss die Restitution in
Aussicht nimmt. Bei Propheten wie Jeremias und Ezechiel hat
eine solche Ausschau in die fröhliche Zukunft Sinn, hier aber
widerspricht sie dem Zwecke der Drohung und scheint am natür-
lichsten durch den Zufall, d. h. durch die Wirklichkeit sich zu er-
klären. Indessen braucht darauf kein Gewicht gelegt zu werden,
sondern nur auf den exilischen Ursprung des Kapitels im allge-
meinen. In dieser Hinsicht mache ich noch aufmerksam auf
2. Chron. 36, 22 (3 Esdr. 1, 55), wo Lev. 26, 34 citirt wird als
ein Wort des Propheten Jeremias: dies ist, cum grano salis ver-
standen, ein richtiger und unbefangener Eindruck von der Sachlage.

Wäre nun Lev. 17—25 nicht in den Priestercodex aufgenommen,
welcher bekanntlich nach der übereinstimmenden Annahme aller
Einleitungen in das A. T. lange vor dem Exil fertig gewesen sein
muss, so sprächen innere und sachliche Gründe nicht dagegen,
diesen Gesetzen die gleiche Abfassungszeit zu geben wie der dazu
gehörigen Schlussrede. Die Centralisation des Kultus, die Polemik
gegen Seirim (= Bamoth) und Bilderdienst führen uns auf die
Zeit des Königs Josia. Die durch das Deuteronomium geschaffenen
Zustände werden als gesetzlich vorausgesetzt, die Verordnungen
des Bundesbuches in deuteronomischem Sinn verstanden. Das
למלך העביר ist vor Jeremias Zeit als Volkssitte nirgends nach-
weisbar, spielt dann aber bei ihm und Ezechiel eine grosse Rolle;
die Wertlegung auf exakte Sabbathfeier findet sich Isa. 56ss. und
bei andern Schriftstellern des Exils, von Jeremias an. Unter die
Zeit des Deuteronomiums hinab scheint das Verbot der Schwager-
ehe in Lev. 18. 20 zu führen; denn diese ist jedenfalls Volks-
tradition, die vom Deuteronomium noch aufrecht erhalten, hier
beseitigt wird — auffallenderweise in einer wenig polemisch ge-
haltenen Form. Unter die Zeit Jeremias führen die Trauerverbote,
an welche dieses Propheten Seele (Kap. 16) noch nicht denkt. Das
Exil selbst wird, wenn auch natürlich nicht so ausführlich wie
Lev. 26, doch in nicht missverständlicher Weise am Ende von
Kap. 18 und Kap. 20 gedroht, und überall abstrahirt schon der

Gedanke der Theokratie von der notwendigen Zugehörigkeit des
 444 Volkes zum heiligen Lande und der heiligen Wohnung. Israel
 und die Kanaaniter werden nicht eben verschieden beurteilt, vgl.
 Ezech. 16.

Ich will hier die für unübersteiglich geltenden literarischen Schwierigkeiten nicht leichtsinnig übersteigen und darum, unter Hervorhebung der literarischen und sachlichen Gleichartigkeit von Lev. 17—25 und Lev. 26, es dahingestellt sein lassen, was daraus zu folgern ist. Nur das bemerke ich noch, einmal dass „das unbeschnittene Herz“ seine Genesis bei Jeremias hat und sowohl Deut. 10 als auch Lev. 26 als fertiger und bekannter Terminus übernommen ist, sodann, dass Ezechiel die bezeichnende Phrase verfaulen in der Sündenschuld nicht aus Lev. 26, sondern aus dem Volksmunde entlehnt hat, endlich, dass die Berührungen von Kap. 17—26 mit Ezechiel nicht für sich stehn und also nicht aus einer individuellen Vorliebe dieses Propheten grade für dies kleine Corpus zu erklären, sondern auf einen allgemeineren Boden zu stellen sind.

Das 27. Kapitel ist mit Recht zum Leviticus gezogen, es will nach v. 34 auch noch zu den Befehlen auf dem Berge Sinai gehören, kommt aber freilich hinter 26, 46 nach Toresschluss. Es ist ganz und gar in der Weise des Priestercodex gehalten und stammt wol von der Hand dessen, der Lev. 17—26 in diesen aufnahm. Eine sprachliche Reminiscenz ist 72 v. 8, deutlicher jedoch die inhaltliche Anknüpfung. Die Verordnungen über die Qodaschim, hauptsächlich über die gelobten und lösbaren, enthalten gewissermassen einen kasuistischen Kommentar zu Kap. 22, mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Jubeljahres (Kap. 25) auf die Lösung. Als Anhang werden zum Schluss die festen Angaben der Priester behandelt, Erstgeburten (nicht Erstlinge), Zehnten von Feld und Herde. Über das Verhältnis zu Num. 18 s. Kuenen a. O. II. 268.

Das Lager und die Leviten. Die Gesetzgebung in den
 Arboth Moab. Num. 1—10. 15—19. 26—36.

Der Leviticus trägt seinen Namen insofern unpassend, als darin von Leviten nicht die Rede ist. Das erste Hauptstück des Gesetzes in Q (Exod. 25 — Lev. 16) hat es zu tun mit der Gründung des Fundaments, das ist die Stiftshütte und das Priestertum und der auf beiden ruhende Kultus. Daran schliesst sich nun

zweitens: das Lager und die Leviten, der Mittelpunkt von Num. 1—19, JE abgerechnet. Das Lager ist die äussere Peripherie der Hütte, die Leviten ein concentrischer innerer Ring; nur in Beziehung zu jenem Centrum der Theokratie haben Volk und Leviten Bedeutung. Die letzteren sind hier nicht der natürliche Unter- 445 grund, woraus Aharon als Spitze hervorwächst, sondern nachträglich, nachdem das Priestertum längst besteht, werden sie als Abgabe an Aharon von den Laien bezahlt. Ihre Stellung in der Hierokratie nimmt das Hauptinteresse dieser Kapitel in Anspruch, das auch Kap. 16—18 wieder durchbricht, nachdem schon der mit JE gleichlaufende geschichtliche Faden in Q wieder aufgenommen ist.

Hineingestreut in diese Hauptmaterie finden sich andere Gesetze, die nichts oder nur wenig damit zu tun haben, obwohl sie die Art und Sprache des Priestercodex unverkennbar zeigen — eine Erscheinung, die dem Buch Numeri eigentümlich ist. So begegnet mitten zwischen der Schwingung der Leviten Kap. 8 und der Anweisung über den Aufbruch des Lagers 9, 15ss. eine Verordnung über die nachträgliche Feier des Osterfestes 9, 1—14. Erst ein Jahr später, als das Hauptgesetz Exod. 12 gegeben war, machte ein zufälliger Anlass diesen Zusatz nötig, welcher also ganz absichtlich hier steht, weil die Anordnung des Priestercodex nicht bloss sachlich, sondern zugleich historisch-chronistisch sein soll. Ähnlich verhält es sich mit Kap. 5. 6. 15. 19; nicht aus sachlichen, sondern aus occasionellen Gründen ist die Stellung dieser Stücke zu erklären, es ist eine beabsichtigte Unordnung. Man darf z. B. Kap. 19 nicht verrücken, denn der Priester Eleazar vertritt hier schon seinen Vater, der bald darauf stirbt. Daraus folgt indessen nicht, dass diese Kapitel, in ihrer Planlosigkeit, aus dem Plan des Autors von Q entsprungen sind. Es hat etwas Widersinniges, anzunehmen, dass er von vornherein, gleich bei der ersten Ausgabe seines Werkes, etwas sollte an den verkehrten Ort gestellt haben, um der historischen Zufälligkeit den gebührenden Tribut zu bringen, die allerdings die gesetzgeberische Tätigkeit des wirklichen Mose ganz und gar bedingen musste.

Die Gebote Kap. 5. 6 sind sämtlich allein an Mose geredet und ausser 6, 22—27 für das Volk bestimmt. 1) 5, 1—4. Da die Verordnung den Lagerbegriff voraussetzt, so steht sie hier ganz passend, passender als ihres Orts Lev. 11—15. Gonorrhoe und Berührung einer Leiche werden 5, 2 auf die gleiche Stufe gestellt mit

dem Aussatz und haben die selbe Wirkung der Verbannung aus dem Lager; dies widerspricht den Bestimmungen von Lev. 15 (vgl. 13, 46) und von Num. 19. Die Rabbiner haben sich dadurch geholfen, dass sie den Begriff des Lagers für den Aussätzigen ganz anders fassten als für den Samenflüssigen und Leichenbefleckten, s. 446 Raschi zu Num. 5, 2. Was der Verf. realiter unter מִחֶנֶּה 5, 2 verstanden hat, ist unklar; nach b. Baba kamma 82b durfte in Jerusalem keine Leiche über Nacht bleiben. — 2) 5, 5—10 Defraudation, freiwillig eingestanden, soll erstattet und ein Fünftel darauf gegeben werden, natürlich an den Beschädigten. Ist aber dieser ohne Erben gestorben, so fällt das Erstattete dem Priester zu; abgesehen von dem Sühnwidder, der in jedem Falle an diesen zu entrichten ist. In der Sache herrscht hier zwar insofern Übereinstimmung mit Lev. 5 (gegen 22, 14), als ausser der gesteigerten Restitution auch noch ein Opfer zu bringen ist; aber abweichend ist, dass dieses Opfer nicht אֵשֶׁת, sondern אֵיל הַכִּפְּרִים heisst, und dass mit אֵשֶׁת vielmehr die dem betrogenen Eigentümer zu bezahlende Schuld bezeichnet wird. Auffallend ist ferner, dass nicht das Heiligtum oder die Priesterschaft, sondern der fungirende Priester die Abgaben empfängt v. 8, der, dem sie der Darbringer geben will, wie v. 9. 10 als allgemein gültiger Grundsatz ausgesprochen wird. — 3) 5, 11—31. Die Behandlung der des Ehebruchs verdächtigen Frau. Eigentümlich ist מִזְכֶּרֶת עֵץ v. 15 (Ezech. 21, 28. 29. 29, 16), das heilige Wasser v. 17, und im Ritus der Mincha v. 25 s., der übrigens nach Lev. 2 sich richtet, die nur hier vorkommende Thenupha. Zur Sache vgl. Globus 1872 p. 138 ss., 1875 p. 285. — 4) 6, 1—21. Die Verpflichtungen des Nazir v. 1—8, Unterbrechung seines Gelübdes durch zufällige Berührung einer Leiche v. 9—12, Ceremonie der Auflobung v. 13—20. Der Eingang 6, 1. 2 hat die Form von 5, 5s. In v. 9 wird die Reinigung von der Leichenberührung als bekannt vorausgesetzt, aber weder mit 5, 1—4 noch mit Kap. 19 herrscht innere Verbindung: denn von dem Aschenwasser ist in unserem Kapitel, vom Taubenopfer Num. 19 nicht die Rede. Vielmehr ist der Ritus 6, 9—11 auf Lev. 14, 9. 15, 14s. 30 gegründet, auch וָאֵת הַזֶּזֶה 6, 13. 21 (5, 29) kommt ausser Lev. 6. 7 nur in Lev. 11—15 vor, הַזֶּזֶה Lev. 15, 31. Ebenso wie die Wiederaufnahme des Aussätzigen Lev. 14 ist die des Nazir zum freien Mitgliede der Gemeinde eine abgeschwächte Kopie der Priesterweihe Exod. 29, vgl. Num. 6, 15 mit Exod. 29, 2. 3 — nur

wird 6, 15 sonderbarer weise noch eine Mincha obendrein gefordert. — 5) 6, 22—27. Der Priestersegen. Man hätte ihn Lev. 9, 23 (וַיְבָרֶכּוּ אֹתָהֶם) erwarten sollen. — Über 8, 1—4, welches auch hierher gehört, ist weiter nichts zu bemerken; vgl. Lev. 24, 1—4. In Betreff von Num. 9, 1—14 hat zwar Nöldeke Recht, dass das Datum (Paschamonat des 2. Jahres) mit der Sache zusammenhängt; 447 dass es aber darum nicht dem von 1, 1 widerspricht, vermag ich nicht einzusehen. Die Gleichartigkeit mit Q ist hier so wenig wie sonst gleichbedeutend mit ursprünglicher organischer Zugehörigkeit. Sonderbar ist die Konstruktion v. 1—3, es scheint, als wäre v. 2 von Haus aus nicht Befehl, sondern einfache Erzählung und יַעֲשֶׂי Präteritum gewesen. In 9, 6 wird ebenso wie 6, 9 ein Gesetz über die Verunreinigung durch Leichen vorausgesetzt.

Kapitel 15 (an Mose) scheint von dem Bearbeiter (nicht von dem Autor) der Sammlung Lev. 17—26 verfasst, denn es finden sich bemerkenswerte Reminiscenzen und Ähnlichkeiten. Die Erzählungen Num. 15, 32—36 und Lev. 24, 10—14. 23 sind völlig über den selben Leisten geschlagen, auch darin, dass sie den gesetzlichen Tenor zu unterbrechen scheinen und doch zugleich ein folgendes Gesetz motiviren; denn die Zizith sollen nicht zum wenigsten an das Sabbathgebot erinnern. Weiter vergleiche den im Deuteronomium gewöhnlichen Eingang Num. 15, 2. 18 mit Lev. 19, 23. 23, 10. 25, 2 (in Q erst Num. 34, 2), ferner Num. 15, 3 mit Lev. 22, 21 und beachte den „jehovistischen“ (Knobel) Ton in v. 31, die Paränese v. 40s. und die materielle Verwandtschaft von v. 37—41 mit Deut. 22, 12¹⁾. — Kap. 19 (geredet an Mose und Aharon) zerfällt in v. 1—13 und 14—22. Die Ceremonie v. 1—13 ist der von Lev. 14, 1ss. analog, an die Stelle des Vogels — die Araber stellten so das Leben oder die Seele dar — tritt die Asche von der roten Kuh, an arische Reinigungsmittel erinnernd. Aber von aller Analogie abweichend und höchst auffallend ist es, dass hier bei der Wiederaufnahme in das Lager kein Opfer verlangt wird, s. zu 6, 1—21. Eigentümliche Ausdrücke und Wendungen sind חֲטָאת v. 9, נִדָּה v. 9. 13, „die Wohnung Jahves hat er verunreinigt

¹⁾ Teile: a) 15, 2—16. Neder und Nedaba als die beiden Unterarten des Dankopfers wechseln mit Neder und Schelem v. 8. b) 15, 17—21. Darf v. 20 a. E. übersetzt werden: als Abgabe von der Tenne (Sept. Exod. 22, 28) sollt ihr sie erheben? c) 15, 22—31. Dies einen Nachtrag zu Lev. 4 zu nennen, ist ein eigentümliches Deutsch. d) 15, 32—36. e) 15, 37—41.

und seine Seele werde ausgerottet aus Israel“ v. 13 vgl. 20. Zu dem Hauptgesetze ist v. 14—22 eine authentische Erläuterung, mit seltsamem Hebräisch beginnend. Die Technik des Reinigungsver-
 448 fahrens war dort als bekannt genommen, diese wird nun hier nachträglich, in einer ausführlichen Wiederholung, genau angegeben. Versteht man nach v. 12, der Unreine solle sich selber sprengen, so sprengt ihn nach v. 19 ein anderer.

Wir kommen nun zurück auf das Hauptthema von Num. 1ss. Zuerst die Musterung und Gliederung des Volkes nach 12 Stämmen unter 12 Fürsten und die Anordnung des die Hütte umgebenden, in vier Quartiere getheilten Lagers Kap. 1. 2 (Anrede 1, 1 an Mose, 1, 3 und 2, 1 kommt Aharon hinzu). Der genaue Anschluss an die Stiftshüttengesetzgebung und an den historischen Rahmen ist unverkennbar, daraus folgt die Zugehörigkeit zu Q. Schon der Verfasser von Exod. 30, 11—16 hat unsere Kapitel im engen Zusammenhange mit Exod. 25—29. Lev. 9, 16 vorgefunden. Jedoch scheint es, dass Num. 1, 17—47 secundär sei. Denn 1, 48—54 lässt sich nicht verstehen, wenn die Zählung bereits erfolgt ist, und dass nicht diese Verse auf späterem Nachtrag beruhen, folgt aus der Rückbeziehung darauf 2, 33 (wie Jahve dem Mose befahl). Ausserdem weicht die Aufzählung der Stämme in 1, 20—43 von der in v. 5—14 ab und richtet sich nach der Anordnung derselben im Lager Kap. 2; dies ist gegen die Natur der Sache und lässt sich nur bei einem Epigonen erklären, dem Kap. 2 schon fertig vorlag. Endlich wird der Inhalt von 1, 20—43 in Kap. 2 noch einmal ganz umständlich wiederholt, daher die Collision von 2, 32 mit 1, 44. 46 und von 2, 33 mit 1, 47. Die Artgleichheit von 1, 17—47 mit Q beweist nichts, da nichts leichter ist, als mit gegebenen Elementen die Weise von Q, wie sie etwa Gen. 5 hervortritt, nachzuahmen.

Es folgt in Kap. 3. 4 die Bestellung der Leviten, ein mit dem vorigen eng zusammengehöriges Thema. Auch hier ist zu dem ursprünglichen Bestande eine jüngere Schicht hinzugekommen. Vergleichen wir Kap. 4 und 3, 14—39. In beiden handelt es sich einmal um den Dienst (עֲבֹדָה), sodann um die Musterung (פְּקֻדָּה) der drei Levitengeschlechter. Nach Kap. 4 (an Mose und Aharon v. 1. 17. 34, dagegen 21) haben die Kehathiten die heiligsten Geräte zu besorgen, Lade, Tisch, Leuchter und die beiden Altäre, unter der speciellsten Aufsicht des Hohenpriesters (Aharon-Eleazar)

selber v. 4—20; die Gersoniten das Zeug der Hütte und des Hofes, unter der Aufsicht Ithamars v. 21—28; die Merariten die Holzgerüste, ebenfalls unter der Aufsicht Ithamars v. 29—33 — die ersten zählen 2750 Mann im dienstpflchtigen Alter von 30 bis 50 Jahren, die zweiten 2630, die dritten 3200, alle zusammen 8580 Mann v. 34—49. Nach 3, 14—39 (an Mose in der Wüste 449 Sinai) hat es Gerson zu tun mit dem Zeuge, Kehath mit den heiligsten Geräten, Merari mit dem Holzwerk des Tabernakels; der erste zählt 7500 Mitglieder männlichen Geschlechts, von 1 Monat alten an gerechnet, der zweite 8300, der dritte 6200, insgesamt 22000 Mitglieder. Es steht noch allerlei anderes in 3, 14—39, aber zugleich der ganze Inhalt von Kap. 4 in vollständiger Analogie. Die Verteilung des Dienstes an die drei Levitengeschlechter ist beiderorts materiell ganz gleich — so sehr, dass die Spannseile nach dem Muster von 3, 26. 37 auch in 4, 26. 32 sowol Gerson als Merari zugewiesen werden; nur ist die Ausführung 4, 1—33 weitläufiger, kleinlicher, systematischer. Bei der Musterung werden in Kap. 3 sämtliche männliche Leviten, dagegen in Kap. 4 nur die dienstpflchtigen in Anschlag gebracht. Um diesen Unterschied noch anzubringen hätte aber doch der originale Autor nicht auch den Dienst in der grössten Ausführlichkeit wiederholt. Vielmehr ist Kap. 4 eine secundäre und fortentwickelnde Ausführung auf Grund von 3, 14—39, die Unterschiede sind Korrekturen. Die Zählung der Leviten wird bloss aus dem Grunde auf das dienstpflchtige Alter beschränkt, um eine vollständige Analogie mit der Zählung des Kriegsvolkes Kap. 1. 2 zu erhalten, wie denn sogar der Ausdruck סגלם 4, 3. 35. 39. 43 von dort herüber genommen wird. Gegen die in Kap. 3 eingehaltene natürliche Ordnung wird Kehath vorangestellt, weil Aharon dazu gehört; bis zur Absurdität werden die Vorsichtsmassregeln übertrieben, dass die unglücklichen (4, 18) Leviten ja nicht etwa mit dem Heiligen in direkte Berührung kommen, und zu dem Ende Bundeslade, Tisch, Leuchter, Altäre von Aharon und seinen Söhnen eigenhändig eingewickelt — wobei die Freihaltung der Ringe für die Tragstangen einige Schwierigkeiten verursachen musste.

Zu 3, 14—39 ist v. 40—51 der richtige Schluss. An Stelle des (dadurch abgelösten) Opfers aller männlichen Erstgeborenen wird der Stamm Levi dem Heiligtum und den Priestern als Abgabe von Seiten des Volkes dargebracht. Vergleicht man nun 3, 5—13,

so spielt das Verhältnis, welches wir zwischen 3, 14 ss. und Kap. 4 gefunden haben, noch einmal zwischen 3, 5—13 und 3, 14—51. Das erste Stück ist die Grundlage, das zweite die künstliche systematische Ausarbeitung; vergleiche v. 10 mit 38, v. 12 mit 41. Man beachte: v. 5 ss. und v. 14 ss. verhalten sich nicht einfach wie Befehl und Vollzug, sondern beidemal befiehlt Jahve und
 450 zwar ganz das selbe (v. 14 s. 40 ss.). Aber während in v. 5—13 nur eben die Idee in schicklicher Allgemeinheit ausgesprochen wird, der Stamm Levi solle dem Heiligtum geschenkt und als Lösung des Opfers der Erstgeburt angesehen werden, folgt in v. 14 ss. die rechnungsmässige Realisation derselben in der Weise, dass sämtliche Leviten und sämtliche Erstgeborene männlichen Geschlechtes (von 1 Monat alten an) nachgezählt, verglichen und für den Überschuss der letzteren auf den Kopf fünf Sekel (18, 16) Lösegeld nachbezahlt werden. Eine Steigerung dieser ideenlosen Phantasterei sollte man nicht für möglich halten, sie ist aber dennoch in 8, 5—26 geleistet. Es wird hier zuerst die Reinigung der Leviten befohlen, mehr nach den Muster der Aussätzigen- als der Priesterweihe, sodann ihre Schwingung. Da sie nämlich an die Stelle der Erstgeborenen treten, welche Qodaschim sind (d. h. Abgaben, die nicht auf den Altar gelangen, sondern den Priestern abgetreten werden), so wird auch der charakteristische Ritus dieser Art von Abgaben mit ihnen vorgenommen, nämlich das scheinbare Werfen auf den Altar, die Thenupha — nach v. 13 von Mose, nach v. 21 von Aharon. In einer so frivolen Weise ist die einfache Idee 3, 5—13 hier auf Grund gesetzlicher Vorstellungen mechanisch vergeschichtlicht, noch einen Schritt über 3, 14—51 hinaus¹⁾. Für den Process des Wachstums, wodurch die Grundschrift Q, mittels consequenter Fortbildung und Ausreckung ihrer eigenen Elemente, und auf dem

¹⁾ Für die Scheidung der sekundären und tertiären Schichten des Priester-codex von den primären habe ich hier auf diejenigen Merkmale, welche die Untersuchung von Exod. 25—40 an die Hand gegeben hat, mit Absicht verzichtet, um nicht zu viel auf eine Karte zu setzen. Eines anderen höchst wertvollen Kriteriums dagegen, nämlich der verschiedenen Übersetzungsweisen der Septuaginta bediene ich mich bloss deshalb nicht, weil mich die genauere Untersuchung derselben und die Sonderung der verschiedenen Hände zu weit führen würde. — Auf den Widerspruch 8, 23—25 zu 4, 3 ss. aufmerksam zu machen, bin ich durch die glückliche und übereinstimmende Beobachtung desselben von Seiten meiner Vorgänger überhoben. Vgl. 1. Chron 23, 3. 24. 26.

Boden in dem sie selbst wurzelte, zum Priestercodex sich erweitert hat sind diese Kapitel in hohem Grade lehrreich.

Kap. 7 hängt sachlich eng mit Kap. 1—4 zusammen und davon ab, fällt aber durch die Angaben 7, 1. 10. 84. 88s. aus dem chronologischen Faden (1, 1) so gänzlich heraus, dass die Unverträglichkeit zwischen Pragmatismus und Datum unbedingt die Posthumität des Stückes beweist, welches im allgemeinen nach dem selben Schema fabricirt ist wie 1, 20—43. Auch hier zeigt sich 451 übrigens vielfach ein weiteres Ausspinnen einfacherer Vorstellungen, z. B. darin, dass den Gersoniten und Merariten für den Transport der Stiftshütte sechs Wagen mit zwölf Rindern geliefert werden, während sie die zerlegbaren Teile derselben sonst einfach tragen (4, 25. 31). — Die drei Stücke 9, 15—10, 28 mögen zu dem ursprünglichen Kern von Q gehören, im dritten (10, 11—28) lenkt diese Schrift wieder in die eigentliche Erzählung ein. Aber die Geschichte von der Rote Korah (s. oben p. 105 ss.) gab einen passenden Anlass, auf die Leviten und Priester zurückzukommen, ein Anlass, welcher in Kap. 17. 18 (Q) benutzt worden ist. Zuerst 17, 1—5 der Befehl, den Altar mit dem Erz der Pfannen, worauf sich die sacrilegischen Leviten zu räuchern unterfangen hatten, zu überziehen, zum warnenden Andenken an den tragischen Ausgang ihrer Anmassung; man wird an die Haut des ungerechten Satrapen erinnert, womit der Perserkönig den Richtstuhl überziehen liess. Dann 17, 6—15 die Bestrafung der Teilnahme des Volkes für die getöteten Leviten durch die Pest und die Beseitigung der Plage durch das rechtmässige hohepriesterliche Räucheropfer: die Hervorhebung der Kraft und Bedeutung des letzteren ist in diesem Zusammenhange (nach Kap. 16) die Hauptsache und die eigentliche Pointe. Weiter 17, 16—26 die Geschichte von Aharons grünendem Stabe. Es handelt sich darum, nicht gegen die Leviten, sondern gegen das murrende Volk die göttliche Prärogative Aharons darzutun (s. v. 20. 25), und insofern erklärt es sich, dass den elf Mattoth (= Stäbe und Stämme) der Laien gegenüber Aharon durch den Matte (= Stab und Stamm) Levis vertreten wird. Aber die jetzige Version, die von Q, führt doch beinahe mit Notwendigkeit auf eine ältere und ursprüngliche zurück, worin in der Tat nicht bloss Aharon, sondern der ganze Stamm Levi auf diese Weise sein Priesterrecht gegenüber den elf übrigen Stämmen bewiesen hat; die Natur der Sache, die innere Anlage dieser Geschichte fordert

das. — Das folgende Kapitel fängt an mit 17, 27, 28 und der erste Absatz (18, 1 zu Aharon) erstreckt sich bis 18, 7. Hier wird in Anlass der berechtigten Angst des Volkes vor dem Heiligtum und der Gefahr seiner Berührung eingeschärft, nur die Aharoniden sollten die „Schuld“ (Verantwortung und Gefahr) des Heiligtums und des Priestertums tragen, und ihre Brüder, die Leviten, sollten sich als ihre und des Zeltcs Wärter ihnen anschliessen, aber nicht mit dem Altar und dem inneren Tempel (Qodesch) in
 452 Berührung kommen. Der zweite Absatz v. 8—20 (18, 8 an Aharon) handelt von den Einkünften der Priester. Landesanteil bekommen sie nicht v. 20, dafür aber die geweihten Abgaben v. 8, indem sie gewissermassen Mahl- und Bundesgenossen (בְּרִית מִלָּחָם v. 19) Gottes sind und darum auch die heiligsten Abgaben vor ihm verzehren müssen. Zu den Therumoth gehören 1) die Qodsche Qodaschim, die von den Männern im Heiligtum zu verzehren sind, Speis-, Sünd- und Schuldopfer, 2) die Thenuphoth, die alle reinen Familienglieder essen dürfen, das sind die Aparchen. Obwol ראשית das Beste (nur in Q und im spätesten Hebräisch der Anfang) und בְּכֹרִים das Früheste heisst, so scheint doch v. 12, 13 zwischen beiden nicht der Unterschied gemacht zu werden, den die Halacha schon bei Philo und Josephus (Sept. ἀπαρχαί und πρωτογεννηματα?) macht, um des Guten lieber zu viel als zu wenig zu tun. Mit den Thenuphoth wird v. 14 der Cherem gleichgesetzt, ebenso mit Recht v. 15—18 die Erstgeburten, die hier trotz der scheinbar ein- für allemal giltigen Lösung 3, 5—13 doch auch wieder von den Menschen gefordert werden. Nur ganz beiläufig ist v. 18 noch von der Webebrust und rechten Keule die Rede. Der dritte Absatz (v. 25 an Mose) handelt von den Einkünften der Leviten, die auch kein Landerbe bekommen v. 24, dafür aber den Zehnten v. 21—24¹⁾, von dem sie aber ihrerseits wiederum den Zehnten als eine den Aparchen der Laien entsprechende Abgabe dem Priester bezahlen müssen v. 25—32. — Bemerkenswert sind 18, 20, 23, 24, 17, 25, 18, 23 die Anklänge an das Deuteronomium und besonders an Ezechiel. Der Ausdruck בְּנֵי מִרְיָם, womit 17, 25 die Israeliten bezeichnet werden, ist keineswegs gewöhnliche hebräische Prosa und erinnert sofort an Ezech. 2, 5, 7, 8, 6, 3, 9, 26, 27, 12, 2, 3, 9.

¹⁾ Der Zehnte schlechthin ist nach dem Deuteronomium der vom Felde und nicht vom Vieh.

17, 12. 24, 3. 44, 6. Noch auffallender ist die Ähnlichkeit zwischen 18, 23 וְנִשְׂאוּ עִינֵם und Ezech. 44, 10 וְנִשְׂאוּ עִינֵם. Beidemal ist damit die selbe Sache gemeint, aber nur im Ezechiel versteht man die Berechtigung des Ausdrucks: die Leviten, d. i. die Priester der abgeschafften Bamoth, haben sich am Dienst der Bamoth beteiligt und sollen zur Strafe dieser ihrer Schuld zu Tempeldienern der jerusalemischen Priester degradirt werden und an die Stelle der bisherigen heidnischen Tempelsklaven treten. An gegenseitige Unabhängigkeit der Stellen kann also nicht gedacht werden, auch darum nicht, weil Num. 18, 22 zu v. 23 sich genau so verhält wie Ezech. 44, 9 zu v. 10 — nur werden Num. 18 die Leviten bestellt, weil keine Israeliten, Ezech. 44 aber, weil keine Heiden in den eigentlichen Tempel sich nahen sollen.

2. Mit Num. 20 macht Israel sich auf den Weg zu den Arboth Moab (22, 1), wo der letzte Akt¹⁾ der Gesetzgebung des Priester-codex Num. 26ss. spielt, vgl. 26, 3. 63. 33, 50. 35, 1. 36, 13. Zu dem schon oben p. 112ss. Erörterten trage ich hier noch einige wenige Bemerkungen nach. Absehend von den zu der historischen Situation nicht in Beziehung stehenden Stücken Num. 28 bis 30 und 33, 1—49 habe ich a. O. zu zeigen gesucht, dass der Faden von Q sich darstelle in Kap. 26. 27. 32 (JE abgerechnet). 33, 50—36, 13 (über 33, 50—56 s. p. 115), dass dagegen Kap. 31 secundär sei. Über Num. 28—30 kann ich nicht anders urtheilen, als über die in der ersten Hälfte unseres Buches eingestrenten Gesetze. Die Zugehörigkeit des Lagerverzeichnisses 33, 1—49 zu Q würde ich, obwol ich es redlicher Weise nicht kann, doch aus dem Grunde gerne zugeben, weil dadurch die Posteriorität dieser Schrift im Vergleich zu JE klar hervorginge; denn dass hier neben Q jeweilen auch JE benutzt wird, hat Kayser, wenigstens für eine Reihe von Fällen²⁾, constatirt. Er hält das Stück übrigens für ein systematisches Elaborat „des Sammlers oder eines noch Späteren“ und macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich 40 Stationen für die 40 Jahre des Wüstenzuges angenommen wurden. Zu seiner Widerlegung sagt Nöldeke, Jahrb. für prot. Theol. I 347: „Ähnlich

¹⁾ Der Stiftshüttenkultus (Exodus, Leviticus) ist auf dem Berge Sinai geoffenbart, die Gesetze Num. 1—19 in der Stiftshütte in der Wüste Sinai. Der Unterschied ist jetzt freilich verwischt, doch tritt das Bewusstsein desselben z. B. Num. 3, 1 gegen 3, 4 hervor.

²⁾ Exod. 15, 22 s. 27. Num. 11, 31 s. 21, 10 s.

wie die Genealogien bilden auch die Angaben über die Stationen in der Wüste ein geschlossenes System. Das Hauptverzeichnis Num. 33 weist auch Kayser der Grundschrift (Q) zu; dagegen will er ihr einige der zu dieser stimmenden, im Ausdruck ganz constanten Einzelangaben über die Züge absprechen. Er hätte ebenso gut auch die fingirte chronologische Kette der Grundschrift einiger Glieder berauben können.“ Die Vorstellung, die sich Nöldeke von Kaysers Ansicht macht, ist damit vielleicht treffend widerlegt, aber sie beruht auf mangelhafter Information. Kayser sagt auf 454 p. 97ss. so ziemlich das Gegenteile von dem, was Nöldeke gelesen zu haben scheint. — Ausserdem bleibt nur noch übrig, ein paar Fragen zu beantworten, welche sich über das Verhältniß von Kap. 26 zu der und jener Parallele aufdrängen.

Zunächst werden in diesem Kapitel die Leviten anders aufgezählt und gruppiert wie an zwei anderen Stellen des Priestercodex. In Num. 26 wird zwar zuerst v. 57 die gewöhnliche Dreiteilung Levis gegeben: Gerson, Kehath, Merari, dann aber eine derselben beziehungslos coordinirte, ganz selbständige Sechsteilung, worin Kehath noch einmal vorkommt: Libni, Hebroni, Machli, Muschi¹⁾, Korah, Kehath (= Amram); von dem letzten Geschlecht werden die Aharoniden abgeleitet. In Num. 3, 14ss. beherrscht die vorangestellte Dreiteilung auch wirklich den folgenden Stoff: Gerson = Libni und Schimi; Kehath = Amram, Izhar, Hebron, Uzziel; Merari = Machli und Muschi. Damit stimmt Exod. 6, 16s. genau überein, nur dass hier (v. 21. 22) hinzugefügt wird: Izhar = Korah, Nepheg, Zikri; Uzziel = Mischael, Elsaphan, Sitri. Obwol die Materialien von Num. 26 auf der einen, von Exod. 6. Num. 3 auf der anderen Seite zum grossen Teil sich decken, so ist doch nicht anzunehmen, sie seien von der selben Hand und in dem selben Buche bald so bald so geordnet. Reine Willkür ist es nicht ob man z. B. Korah direkt oder durch zwei Mittelglieder von Levi ableitet, vielmehr spricht sich darin

¹⁾ Wie Sichemi 26, 31 von Sichem, so sind offenbar Libni und Hebroni von den jüdischen Städten Libna und Hebron abgeleitet, Muschi dagegen regelrecht von Mose. Die Gentilformen auf i sind zum Teil in ihrer Anwendung auf die Leviten die ursprünglichen, erst später wurden die hebronitischen Leviten einfach Hebron genannt. So wird auch Korchi ursprünglicher sein als Korah, Korah war ein jüdisches Geschlecht und dessen Leviten hiessen die korahitischen Leviten.

ein differentes Urteil über seine Bedeutung aus. Wir haben nun bereits Exod. 6, 13—28 und Num. 3, 14ss. als secundäre Erweiterungen von Q beurteilt und entscheiden uns mithin für die Ursprünglichkeit von Num. 26, 57—62, für welche auch die unentwickelte Einfachheit der Genealogie spricht. — Auch der Vergleich von Num. 26 mit Gen. 46, 8—27 fällt zu Gunsten des ersteren Stückes aus. Nach der Weise späterer Zeit ist der Verfasser von Gen. 46, 8ss. beflissen, die 70 Seelen, welche nach alter Tradition den ursprünglichen Bestand Israels in Ägypten ausmachen, einzeln und mit Namen nachzuweisen und sich dabei einigermassen in den Grenzen der Möglichkeit zu halten; darum tut er zu dem, was er 455 Num. 26 vorfind, einiges zu, einiges davon ab und modificirt anderes, macht z. B. Benjamins Enkel in vermehrter Anzahl zu Söhnen und schweigt von Josephs Enkeln, welche er nicht wol zu Söhnen machen konnte. — Am schwierigsten ist es, sich das Verhältnis von Num. 26 und Num. 1. 2 zurecht zu legen. Zwar dass die Israeliten zweimal gezählt werden, einmal zu Anfang und einmal am Ende des 40jährigen Wüstenzuges, ist ganz in der Ordnung, zumal das zweite Mal der Zweck ist, die Zahl und Grösse der Geschlechter festzustellen, um daran einen Massstab für die richtige Verteilung des Landes zu haben (26, 52ss.). Jedoch sehr sonderbar ist es, dass bei der zweiten Zählung auf die erste gar keine Rücksicht genommen wird. Jahve hätte doch v. 2 wenigstens sagen sollen: שׁוּבוּ שָׂאוּ, und demgemäss v. 3 לְאֹמֶר . . . יִירְבֶּה . . . שְׁנֵי . . . יִסְפָּר. Aber nicht die leiseste Andeutung, dass es sich um Wiederholung einer schon früher einmal geschehenen Sache handelt! Erst zum Schluss heisst es: „dies sind die von Mose und Eleazar in den Arboth Moab gemusterten Israeliten, und darunter befand sich keiner der von Mose und Aharon in der Wüste Sinai gemusterten, denn nach dem Worte Jahves waren sie alle in der Wüste gestorben und nur Kaleb und Josua übrig geblieben.“ Aber das steht leider nicht im Einklang mit v. 4. 5, wo es heisst: „Mose und Eleazar zählten sie in den Arboth Moab, von 20 Jahr alt, wie Jahve befahl; und die Kinder Israel, die aus Ägyptenland ausgezogen waren, sind: Ruben u. s. w.“ Wenn auch hier מִצְרַיִם „מֵא“ nicht auf die einzelnen damals lebenden Israeliten sich bezieht, so würde doch nicht so gesagt sein, wenn Nachdruck darauf liegen sollte, dass unter den Gemusterten sich keiner von den aus Ägypten Ausgewanderten befunden hätte. Andererseits ist weder Kap. 26 noch

auch Kap. 1. 2 für Q zu entbehren und die Anordnung der einzelnen Stämme Kap. 26 scheint in der Tat von der Lagerordnung Kap. 2 abhängig zu sein. Ich überlasse anderen die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Mit der Untersuchung des Priestercodex sind wir zu Ende. Wir haben gesehen, sein Kern ist Q, aber dieser Kern hat sich vielfach erweitert, gewissermassen in organischer aber hypertrophischer Weise, sofern die Erweiterungen überall an den Kern anknüpfen und dorthin ihre Tendenzen, Vorstellungen, Formeln und Manieren haben. Es ist der gleiche Boden des Zeitalters und der
456 Kreise, woraus Q und die secundären oder tertiären Nachwüchse hervorgegangen sind. Ich füge hinzu, dass Q auch im erzählenden Teile überarbeitet worden ist, beschränke mich aber hier darauf, dies an Gen. 1 nachzuweisen.

Die Varianten der Sept. zu Gen. 1 beurteilt man am besten nach Ilgen's Emendationen, die sich grösstenteils nach jenen richten, aber konsequenter sind. Ilgen setzt das kurze וירי בן überall hinter jeden Befehl, nicht nur v. 9. 11. 15. 24 (MT), sondern auch v. 6. 20 (Sept.) und v. 26, während er es v. 7 (nach Sept.) und v. 30 streicht. Da ferner gewöhnlich nach וירי בן trotzdem der ausgeführte Bericht folgt, so restituirt er ihn auch in v. 9, nach Sept. Desgleichen stellt er v. 14. 15, nach Anleitung wenigstens der Sept., die vollkommene Gleichförmigkeit her, indem er die aus v. 15 entnommenen Worte להאיר על־הארץ zwischen השמים und להבדיל v. 14 einsetzt und den Rest des v. 15, bis auf וירי בן, streicht. Aber wenn auch Ilgen mit einzelnen Emendationen im Recht ist, so ist doch eine so konsequente Conformität nicht das Princip des ursprünglichen Textes. In v. 14—19 werden die Namen Sonne und Mond so auffällig vermieden, dass man unwillkürlich denkt, es geschehe darum, weil die Benennung erst hinterher durch Gott gegeben werden soll. Aber diese folgt nicht und wer hätte den Mut, sie nachzutragen! Also die Varianten der Sept. beruhen auf systematischer Überarbeitung. Diese aber ist bereits in der hebräischen Vorlage vorgenommen, wie der auf עֶבֶד (hebräisch Plural) bezügliche Plural עֲבָדָם in v. 9 klar beweist. Und aus einer Spur lässt sich erkennen, dass die Conformirung auch in den MT einzuschleichen drohte; denn das וירי בן v. 7 muss ursprünglich als Randglosse zu v. 6 bestimmt und dann an falscher Stelle recipirt worden sein. Vielleicht ist auch in v. 30 ein zu v. 26 bestimmtes וירי בן geraten.

Eine andere und ältere Überarbeitung ist auch im MT durchgedrungen. Die von Gabler und Ziegler und besonders von Ilgen erhobenen Bedenken gegen die Originalität der Einteilung der Schöpfung in sechs Tagewerke sind gegründet. Sie giebt zwar der Darstellung Halt und ist von unleugbarer ästhetischer Wirkung, verträgt sich jedoch nicht mit der angelegten Natur des Stoffes. Denn 1) wird dadurch das zusammengehörige Scheidungswerk der Wasser v. 6—10 zerrissen und dagegen werden zwei nicht zusammengehörige Werke und zwei Billigungsformeln auf den dritten und sechsten Tag vereinigt; 2) tritt der Wechsel von Tag und Nacht ein, bevor die Vorsteher desselben v. 14 ss., nämlich Sonne, Mond und Sterne, vorhanden sind. Zwar ist Licht und Finsternis auch nach dem Original das erste Werk, und Licht nennt Gott Tag, Finsternis Nacht, aber erst durch die Tagerechnung entsteht daraus eine empfindliche Schwierigkeit: ohne diese sind Licht und Finsternis nur überhaupt existirende Wesen, der regelmässige Wechsel aber wird erst durch die Gestirne, die sie aus ihren Kammern rufen, eingeleitet. 3) בראשית 1, 1 collidirt mit dem ersten Tag und auch der Inhalt von v. 2 passt nicht in den Rahmen desselben¹⁾. M. E. ist dies Bedenken entscheidend.

Mit dem Fachwerk der sechs Tage streicht nun Ilgen auch 2, 2. 3 und gewinnt mit 2, 1 einen passenden Schluss. An dieser Kritik wird uns Exod. 20, 11. 31, 17 nicht irre machen, aber wenn

1) „Im Anfange schuf“ — vor dem ersten Tag? „Und die Erde war wüste“ — das dauert längere Zeit, liegt vor dem ersten Tag und ist doch im Anfange. Man könnte hiergegen seine Zuflucht zur Konstruktion Raschis nehmen, aber sie ist nicht probabel. Die Schöpfung des seiner Natur nach ewigen Chaos ist widerspruchsvoll, ja wol — aber hebraisirtes Heidentum. Himmel und Erde bedeutet sonst nicht das Chaos, sondern den Kosmos, aber wie sollten die Hebräer das Chaos nennen? potentielle Welt? vielmehr, da sie potentiell nicht hatten, einfach Welt: für Abwehr jeglichen Misverständnisses sorgt ja die Beschreibung v. 2. Ganz verfehlt sind die grammatischen Bedenken gegen die absolute Auffassung des status constr. בראשית. Die jüdische Tradition verstand ἐν ἀρχῇ ἔσταιν αὐτῶν, es stand ihr frei baresith zu sprechen, sie sprach aber bresith, s. Hieron. Quaest. zu 1, 1. Will man auch im Syrischen die Adverbia in der Form des status constr. corrigiren und z. B. sagen בראשיתה statt בראשית? Das Aramäische herbeizuziehen hat man nun so mehr Recht, da ראשית im älteren Hebräischen nicht den Anfang, sondern den ersten, besten Theil bedeutet und Gen. 1 noch manche andere Spuren späterer Sprache und aramäischer Einflüsse aufweist, z. B. זמן, רקיע, ברא, זמן, רבש, אף statt des Verbalsuffixes.

man auf die innere Brüchigkeit von 2, 2 achtet, so ergibt sich eine andere Lösung. Es ist ein unzweifelhafter Widerspruch, wenn es v. 2a heisst: er machte die Arbeit am 7. Tage fertig¹⁾ — und v. 2b: er feierte am 7. Tage von der Arbeit. Handgreiflich ist v. 2b das Spätere, aus einem sehr deutlichen Motiv nachgetragen. Mit v. 2b fällt nun aber auch v. 3a, und es bleibt v. 1—3: „also
 458 wurden Himmel und Erde und all ihr Heer vollendet und Gott vollendete sein Werk, das er machte, am 7. Tage und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn.“

Das ist auch eine Schöpfung in Tagen, aber nicht in sechs, sondern in sieben, und es ist etwas anderes, wenn nur am Schluss bemerkt wird, die Schöpfung sei in sieben Tagen fertig geworden, als wenn das nun im Einzelnen von vornherein durchgeführt wird: dabei kommen jene Unzuträglichkeiten nicht vor oder doch nicht zur Empfindung. Vor Ilgen aber haben wir den Vorteil, dass der Anlass und das Motiv der Eintragung der sechs Tage nun deutlich erhellt. Suchen wir nach Andeutungen, um die Schöpfung in sieben Akte zu zerlegen, so reden die sieben Billigungsformeln „וַיֵּרָא כִי טוֹב“ deutlich genug. Darnach ist der Mensch am Sabbath geschaffen, die Vierfüssler am 6., Fische und Vögel am 5., die Gestirne am 4., die Pflanzen am 3., die Scheidung des Wassers (v. 6—10) am 2., die des Lichtes und der Finsternis am 1. Tage. Vgl. Raschi zu 1, 7.

Das Buch des Gesetzes. Deut. 1—31.

Dass diese Schrift von einem anderen Verfasser herrührt als der übrige Pentateuch, hat schon Vater²⁾ zur Anerkennung gebracht. Fraglich ist 1) ob und wie ein Urdeuteronomium ausgeschieden werden muss, 2) ob das Deuteronomium mit JE oder mit dem Pentateuch (JE + Q) verbunden worden ist.

1. Das Deuteronomium ist ursprünglich selbständig als eigene Schrift herausgegeben und erst hernach einem grösseren Ganzen

¹⁾ Naiv Sept.: am 6. Tage. Je näher man zusieht, je glänzender bewährt sich hier die relative Reinheit des MT nicht von Verderbnissen, aber von Verbesserungen.

²⁾ Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs. § 40. (III. 493). Auch übrigens verdanke ich Vater für diesen Abschnitt Anregung und Belehrung, s. besonders §§ 54—60. § 28. — Die de Wette'sche Dissertation (1805) steht bei weitem nicht auf der Höhe der glänzenden Beiträge.

einverleibt. Unter **החורר הוזה** wird Kap. 1—4. Kap. 27 ss. immer nur das Deuteronomium allein und nicht der ganze Pentateuch verstanden (4, 44), und da mit dem Exemplar dieses Gesetzes 17, 18 auch nichts anderes gemeint sein kann, so existirte folglich das Deuteronomium als besonderes Buch. Nun ist bekanntlich unter Josia das Buch der Thora aufgefunden und feierlich als Gesetz publicirt. Es ist gewiss, bei der religiösen Bewegung, die sich daran knüpft, dass dasselbe nicht wieder verloren gegangen, sondern im jüdischen Kanon, zu dessen Entstehung es den Grund legte, erhalten ist. Das selbstverständlich im Pentateuch zu suchende ⁴⁵⁹ Buch der Thora kann nun nicht JE sein, denn diese Schrift ist ein Geschichtswerk; auch nicht Q, denn aus Q erklären sich Josias reformatorische Massregeln nicht. Sondern nur entweder das Deuteronomium oder der ganze Pentateuch, und zwar der ganze Pentateuch bloss darum und insofern, als er das Deuteronomium einschliesst, auf welches letztere die Reformation Josias faktisch allein sich gründen konnte.

Beinahe zwei Jahrhunderte nach Josias Regierungsantritt ward abermals das Buch des Gesetzes Mosis in ganz ähnlicher Weise publicirt und durch feierliche Verpflichtung zur Constitution der jüdischen Gemeinde erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, dass dies Gesetz den ganzen Pentateuch umfasste. Wenn dieser aber erst durch Ezra publici iuris wurde, so kann er es nicht schon durch Josia geworden sein. Wendet man ein, der spätere Akt sei eine einfache Wiederholung des früheren gewesen und darum nötig geworden, weil das Gesetzbuch Josias durch das Exil in Vergessenheit geraten, so ignorirt man die 100 Jahre zwischen dem Exil und Ezra, und weiss andererseits mehr als der sonst wol unterrichtete Erzähler von Nehem. 8—10 und als die beteiligten Zeitgenossen — auch mehr als wahr ist, denn was das Deuteronomium angeht, so ist es im Exil nicht latent, sondern recht wirksam gewesen, wie z. B. die Überarbeitung der geschichtlichen Bücher bezeugt. Es ist dem nicht zu entgehn, dass der ganze Pentateuch erst durch Ezra zum Bundesbuch geworden ist, das Bundesbuch des Josia also nur im Deuteronomium gesucht werden kann. Es wäre auch nicht praktisch gewesen, wenn der Gesetzgeber dieses Buch worauf es ihm allein ankam und das jedenfalls ursprünglich selbständig existirte, in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckt veröffentlicht hätte, woraus es nur durch Divination als das eigentlich mass-

gebende Gesetz erkannt werden konnte. Ausserdem erklärt es sich wol durch allerlei geschichtliche Vermittlungen, wie schliesslich der ganze Pentateuch zu dem Namen Thora kam, aber von vornherein konnte er schwerlich als Sepher hatthora bezeichnet werden, und so viel sich aus den Citaten erschen lässt, versteht das Buch der Könige darunter überall nur das Deuteronomium¹⁾.

460 Aber so wie es jetzt vorliegt, hat das Deuteronomium nicht schon im Jahre 621 vor Christus existirt, denn die Kapitel 29 und 30 können nicht vor dem Exil geschrieben sein. Es gilt hier als selbstverständlich, dass zuerst der Fluch, der auf den Bundesbruch gesetzt ist, sich erfüllt und dass darnach, nachdem dies geschehen ist, auch der Segen folgen wird, der für den Gehorsam gegen Jahves Stimme verheissen ist. Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen für die Folgezeit erhofft wird. „Wenn alles dies (der ganze Fluch) bei dir eingetroffen ist, so wirst du dein Herz bekehren unter den Völkern, wohin dich Jahve verstossen hat, und dich zu Jahve bekehren, und er wird deine Gefangenschaft wenden und sich deiner erbarmen und dich sammeln aus der Zerstreuung und dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und dich mehrnen über deine Väter, und dein Herz beschneiden, dass du ihn liebest und lebest. Und er wird diese Flüche auf deine Feinde und Hasser legen, die dich verfolgt haben, und du wirst dich bekehren und der Stimme Jahves gehorchen, und er wird dir Gedeihen geben in allem Tun, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes, in der Frucht deines Feldes, denn er wird sich wieder über dich freuen, wie einst über deine Väter.“ Man sieht, eine Bekehrung zu Jahve zur Vermeidung des Fluches, die doch im Jahre 621 das einzig naheliegende war, wird hier gar nicht mehr in Aussicht genommen. Ich weiss wol, dass man sich durch Verweisung auf die seit 721 exilirten Israeliten hilft; aber

¹⁾ Vgl. Corodi bei Vater p. 592: „Niemals werden Geschichten, die im Pentateuch stehn, mit der Formel erwähnt: es steht im Gesetz oder im Buch des Gesetzes.“ — Ebendas. p. 595: „Auf diesen Teil des Pentateuchs (= Deuteronomium) führen auf eine auffallende Weise fast alle bestimmten Erwähnungen in anderen Büchern.“ Daher Du-Pin. dissert. prélim. Paris (1701) I, 62: Le livre du Deuteronomie est plus souvent allégué qu'aucun autre, parce qu'étant un abrégé de toute la loi, composé pour l'usage ordinaire du peuple, il était plus naturel de le citer que les autres.

das Du im Deuteronomium redet die Juden an, und das Solidaritätsbewusstsein zwischen den Juden und den seit 100 Jahren fortgeschleppten Israeliten war nicht so gross, dass jene bei solchen Drohungen an diese denken konnten. Solche Ausflüchte sollte man denen überlassen, denen es auf das, was schön wäre, mehr ankommt als auf das, was wahr ist.

Man ist also zur Ausscheidung eines Urdeuteronomiums genötigt. Schon Vater (§ 28) hat die Aufmerksamkeit auf die Überschrift 4, 55—49 und die Schlussformel 28, 69 gerichtet und Graf darin die Marken des ursprünglichen Buches erkannt; beide haben auf die Unvereinbarkeit der Angaben 2, 29 und 23, 5 (4, 41—43 und 19, 9; 2, 14 und 5, 3) hingewiesen. Einen anderen Weg 461 schlägt Hobbes ein¹⁾. *Ea sola scripsit Moses, quae a scriptore Pentateuchi scripsisse dicitur, nempe volumen legis, quae habetur in Deuteronomio a capite undecimo usque ad finem capitis vicesimi septimi et quam in aditu terrae Chanaeae lapidibus inscribi iussit deus.* Das Resultat seiner Abgrenzung ist unhaltbar, wenn man nicht undecimo für ein blosses Versehen statt duodecimo hält, das Princip derselben aber richtig. In Kap. 28—30 liegen die Gesetze und Rechte, die Mose bis dahin nur geredet, aber nicht aufgeschrieben hat, plötzlich dem Redner selber als ein schriftliches Buch „dieser Thora“ vor 28, 58. 61. 30, 10. In 31, 9 wird dann zwar berichtet, Mose habe „diese Thora“ aufgeschrieben, aber einmal kann dies zur Motivirung der Ausdrücke in der vorhergehenden Rede Moses nichts helfen und sodann gehört Kap. 31 sicher dem Deuteronomisten an, d. h. dem Schriftsteller, der das Deuteronomium in das pentateuchische Geschichtswerk einarbeitete. Es bleibt nichts übrig als eine Verwechslung anzunehmen. Was sich 4, 45—26, 19 nur als eine Rede Moses giebt, das lag dem Verfasser von Kap. 28—30 bereits als abgeschlossenes Buch vor und er hielt es für eine Schrift von Moses Hand — gegen die Meinung der Einleitung 4, 45—5, 1, wo von ihm in dritter Person erzählt wird und zwar vom Standpunkte Westpalästinas aus (4, 46). In dem selben sekundären Verhältnis wie Kap. 28—30 steht aber auch Kap. 27 zu den vorhergehenden Gesetzen. Wenn in Kap. 27 die

¹⁾ Leviathan c. 33. Vgl. die anderen bei Vater p. 563 citirten Schriften und R. Simon, liv. I. chap. 6, auch Kuenen, *Onderzoek* I¹ p. 10 s. Corodi hält Dent. 12—28, Vater selbst (p. 462) Kap. 12—26 für das ursprüngliche Gesetzbuch.

Erzählung wieder beginnt, so muss die Rede Moses 26, 19 abgeschlossen sein. Wenn der Befehl gegeben wird, „dieses Gesetz“ nach der Ankunft im Lande Kanaan auf 12 Steinen zu verewigen so kann unter diesem Gesetz nicht auch Kap. 27 selber oder gar das Folgende einbegriffen sein¹⁾.

462 Den Ausdruck diese Thora haben Kap. 27 und Kap. 28—30 mit einander gemein, sie bezeichnen beide einen Codex damit und nur der Unterschied herrscht, dass Kap. 27 sich selbst nicht mit zu diesem Codex rechnet, dagegen Kap. 28 zwar dazu gerechnet sein will, sich aber unwillkürlich als posthum dadurch verrät, dass es den Mose mitten im Reden seine eigene Rede als Schrift anführen lässt. In Deut. 5—26 kommt der Ausdruck nicht vor, mit einer demnächst zu besprechenden Ausnahme; hier heisst es immer die Rechte und Satzungen, und Thora scheint (wie bei den Propheten) die mündliche und lebendige Lehre in Besitz der Priester zu bedeuten 17, 11. 24, 8. Wol aber findet sich תורה zweimal in Kap. 1—4, und auch hier wird damit auf ein geschriebenes Buch hingewiesen, dessen Anfang 4, 44 mit וזאת התורה markirt wird. Hiernach würde sich also der eigentliche Codex auf 4, 45—26, 19 begrenzen.

Nun zerfällt 4, 45—26, 19 in zwei Hälften. Die Gesetze gebn erst Kap. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5, 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei der sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgeteilt wurden, da das Volk ihn bat, als Mittler

¹⁾ Man wird einwenden, Kap. 27 sei interpolirt. Aber die Sache steht vielmehr so, dass Kap. 28 das 27. Kap. nicht vor sich kennt und duldet und dass Kap. 27 das 28. Kap. nicht hinter sich kennt und duldet, d. h. es sind zwei von einander unabhängige Anhänge zu dem ursprünglichen Deuteronomium aus zwei verschiedenen Ausgaben, die dann zusammengeworfen wurden, obwol sie sich ausschliessen. Kap. 27 scheint deuteronomistische Überarbeitung einer älteren Grundlage. — Man wird ferner einwenden, Kap. 28 sei unentbehrlich, weil es die Flüche enthalte, die auf Josias solchen Eindruck machten. Aber diese Flüche (28, 36) hat Josias schwerlich gehört. Ausserdem ist mit Recht auf die Bemerkungen von J. H. Michaelis zu 2 Reg. 22, 8 und v. 16 aufmerksam gemacht. Praedictio (v. 16) est prophetica non legalis (= kommt im Gesetz nicht vor), ac manifestum satis est in hoc versu, legisse Josiam eiusmodi comminationes, quae non essent condicionatae.

einzutreten. Zu Anfang von Kap. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzuteilen, statt dessen aber motivirt er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Kapiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die Rede von den Satzungen und Rechten, die ich dir heute gebieten werde, aber man erfährt nicht, welche es sind. In Kap. 7 und 8 werden allerlei drohende Gefahren, wodurch dieselben nach der Eroberung Kanaans leicht in Nichtachtung geraten könnten, zum voraus zu beseitigen gesucht. Jahves Gnade, deren man ausserhalb der Wüste entraten zu können glauben möchte, habe man stets nötig, seinen Zorn stets zu fürchten. Dabei ergibt sich der Anlass zu einer grossen Digression über das goldene Kalb; erst 10, 12ss. wird auf die Einschärfung der Gebote zurückgekommen und in Kap. 11 zum Schluss noch einmal hervorgehoben, die bisherige Fürsorge Jahves 463 für Israel bedinge Dank und Gehorsam gegen ihn, sie werde aber künftig durch den Besitz des Landes nicht überflüssig, da dessen Fruchtbarkeit von der Gnade des Himmels abhängen. Schwerlich ist diese lange Einleitung Kap. 5—11, diese beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Teil inhaltlich anticipirter Gebote sachgemäss, schwerlich gehört sie zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches. Ihr Verfasser scheint vielmehr nur deshalb stets zum voraus auf „die Befehle, die ich dir heute gebieten werde“, hinweisen zu können, statt sie mitzuteilen, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er nur mit einer Vorrede versah. Ist es sonst zu verstehn, dass er 11, 26ss. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Übertreten noch gar nicht gegebener Gesetze? Ich glaube nicht. Dann also umfasst das Urdeuteronomium nur Kap. 12 bis 26 und beginnt direkt mit dem Hauptgesetz über den Ort des Kultus, womit auch das Bundesbuch Exod. 20, 23ss., die Sammlung Lev. 17—26, Ezechiel Kap. 40ss. und Q Exod. 25ss. anfangen. Es fehlt weder die Überschrift 12, 1, noch die Unterschrift 26, 16ss.; der Umfang ist derart, dass er etwa auf den zwölf dem Jordan entnommenen Steinen Platz findet 27, 3. 8¹⁾.

¹⁾ Ebenso wie Kap. 27 und Kap. 28 schliessen sich auch Kap. 1—4 und Kap. 5—11 aus, sie haben neben anderen Zwecken den gemeinsamen, der deuteronomischen Gesetzgebung eine historische Situation anzuweisen; es sind eigentlich zwei verschiedene Vorreden zweier verschiedener Ausgaben.

Ich gehe jedoch noch einen Schritt weiter. Die Tätigkeit der Editoren hat sich nicht bloss auf Hinzufügung von Einleitung und Schluss beschränkt, sondern ist auch zur Überarbeitung des eigentlichen Kernes fortgeschritten. Eine Spur davon ist das Königsgesetz 17, 14—20. Dasselbe setzt einen Bericht voraus, der erst Kap. 31, 9. 26 erstattet wird, und gebraucht den Ausdruck „Kopie“ und „Buch der Thora“ in einem Augenblick, wo Mose noch lange nicht mit seiner Rede fertig ist. Auch 16, 21—17, 7 steht mindestens an verkehrter Stelle, denn über den Zusammenhang von 16, 18—20 mit 17, 8ss. kann kein Zweifel sein, so wenig wie über die beabsichtigte Reihenfolge der Autoritäten: Richter, Priester, Propheten. Allem Anschein nach sind ferner die Verse 15, 4. 5 eine Glosse; dieser unpraktische Idealismus widerspricht dem Gesetze selbst total. Von diesem Gesichtspunkte aus möchte man sogar die Ursprünglichkeit von Kap. 20 bezweifeln, denn nach den 20, 464 5—8 ausgesprochenen Grundsätzen hätte König Josia schwerlich ein Heer aufbieten können, und die Anschauung eines wirklichen jüdischen Reiches scheint hier schon gänzlich zu fehlen. Indessen wird sich nur in wenigen Fällen die Überarbeitung positiv nachweisen lassen, meist wird sie in nicht weiter störenden Motivirungen bestehn. Die spezifisch „deuteronomischen“ Phrasen¹⁾ finden sich im eigentlichen Deuteronomium (Kap. 12—26) verhältnismässig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie teilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von Kap. 5—11 herzurühren. Auch z. B. 23, 5—7 ist wol von diesem eingewoben. Denn es heisst 26, 17. 18: „dem Jahve hast du heute sagen lassen, er solle dir Gott sein und du wollest auf seine Stimme hören, und Jahve hat dir heute sagen lassen, du sollest sein Eigentumsvolk sein, wie er dir verheissen.“ Das führt auf keine andere Situation als auf Exod. 19 und Exod. 24. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wol ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er

¹⁾ Die Vorhaut und Beschneidung des Herzens 10, 16. 30, 6 ist wol bei Jeremias ursprünglich, denn bei ihm sieht man den Ausdruck entstehn, der im Deuteronomium bereits fertig ist. So mögen noch andere „deuteronomische“ Phrasen mit dem color Hieremianus aus Jeremias entlehnt sein und um so sicherer der Bearbeitung angehören. — Zu der üblichen Charakteristik des Deuteronomium sind die Materialien gewöhnlich nicht aus Kap. 12 bis 26 hergenommen.

auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren. — Einiges von dem ursprünglichen Bestande muss endlich durch die Veränderungen der späteren Ausgaben verloren gegangen sein, z. B. die Flüche in ihrer echten Gestalt.

Ich nehme also drei Stadien für den literarischen Entstehungsprocess des 5. Buches Mosis an: 1) das Urdeuteronomium (Kap. 12—26), 2) zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben (Kap. 1—4, Kap. 12—26, Kap. 27 und Kap. 5—11, Kap. 12—26, Kap. 28—30), 3) Vereinigung der beiden Ausgaben und Einsetzung des so entstandenen Werkes in das hexateuchische Gesetzbuch. Die letztere Operation ist nur nach hinten durch äusserlich hervortretende Bindemittel (Kap. 31) erfolgt, nach vorn sind solche nicht sichtbar. Denn Kap. 1—4 hat offenbar nicht den Zweck, an die vorhergehende Erzählung anzuknüpfen, vielmehr sie ausführlich zu recapituliren, d. h. zu ersetzen. Auf das dritte Stadium ist vielleicht Jos. 24, 26 zu beziehen, s. R. Simon (Rotterd. 1685) p. 20.

2. Ist nun das Deuteronomium, als ihm in einem grösseren 465 Geschichtswerk eine Stelle angewiesen wurde, mit JE oder mit JE+Q verbunden? denn nur um diese Alternative kann es sich handeln. Zur Entscheidung derselben können zunächst die Untersuchungen dienen, die man angestellt hat, um zu sehen, welche Gestalt der historischen und legislativen Tradition das Deuteronomium voraussetze. Natürlich das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Gestalt, in welcher es zu einem Teil des Pentateuchs geworden ist.

Was zuerst die (zumeist aus Kap. 1—11 zu eruirenden) historischen Voraussetzungen anlangt, so sagt Kuenen, *Godsdienst* II 98, das Deuteronomium kenne die Erzählungen von Q nicht, und während durchgehens von älteren, speciell von den jehovistischen Berichten Gebrauch gemacht werde, so schimmere die eigenartige priesterliche Auffassung der Tradition nirgends durch. Dies sei erwiesen von W. H. Kusters, *De historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis* — *Numeri vergeleken*, Leiden 1868. Ähnliches behauptet und sucht zu zeigen Kayser a. O. p. 141—146. Die Thesis ist richtig, JE, nicht Q und nicht JE+Q, ist für die geschichtliche Anschauung des Deuteronomiums massgebend.

Die Situation in Kap. 1—11 ist die nach der Niederlassung
Wellhausen, *Comp. d. Hexateuchs*.

im Reiche Sihons, kurz vor dem Übergange in das eigentliche Kanaan; da veröffentlicht Mose die Gesetze, die nach der Ansiedlung im heil. Lande Geltung haben sollen. Für unseren Zweck kommen zunächst Kap. 5 und Kap. 9. 10 in Betracht. Bisher, heisst es hier, ist nur das unter allen Verhältnissen giltige und darum von Gott selbst am Horeb verkündigte Grundgesetz der zehn Gebote gegeben worden. Damals verbat sich das Volk weitere direkte Mittheilungen von Jahve und beauftragte Mose mit der Vermittlung, der sich demgemäss auf den heil. Berg begab, dort 40 Tage und Nächte verweilte und von ihm die zwei Tafeln empfing, ausserdem aber die Satzungen und Rechte, welche er erst jetzt nach 40 Jahren zu publiciren in Begriff steht, da sie erst jetzt praktisch werden. So etwa muss man sich die bald vorgeifende, bald zurückspringende und weniger nach pragmatischen als nach paränetischen Gesichtspunkten geordnete Erzählung zurechtlegen, vgl. 5, 19. 28 mit 9, 9. 10. Nachdem inzwischen unten das goldene Kalb gegossen worden, steigt Mose vom Berge herab, zerschmettert im Zorn die Tafeln und zerstört das Idol. Darauf begiebt er sich zum zweiten

466 Male wieder 40 Tage und 40 Nächte auf den Berg, bittet um Gnade für das Volk und für Aharon, und nachdem er nach göttlichem Geheiss zwei neue Tafeln und eine hölzerne Lade für sie gemacht hat, schreibt Jahve den Wortlaut der zerbrochenen noch einmal auf. Bei jener Gelegenheit, wird 10, 8 s. Anlass genommen zu bemerken, seien auch die Leviten zu Priestern bestellt. Aus 10, 10 (vgl. 9, 18. 25. 10, 1) geht hervor, dass nicht ein dreimaliger, sondern nur ein zweimaliger vierzigtägiger Aufenthalt Moses bei Jahve angenommen wird, und dass das Flehen für das abtrünnige Volk und die Restituierung der Tafeln beides in die zweiten vierzig Tage fällt, welche nur durch das Herabsteigen 10, 1 einmal unterbrochen werden. Nicht bloss der Darstellung, sondern auch der Anschauung fehlt es an Einheit; hier jedoch weniger durch die Schuld des Deuteronomiums, als seiner Quelle.

Dass die Quelle Exod. 19. 20. 24. 32—34, d. h. also JE ist, liegt auf der Hand¹⁾. Hingegen wird Q vollkommen ignorirt. Nur

¹⁾ Ein Unterschied gegen JE macht sich bemerklich. Nach Exod. 24 werden die Worte und Rechte, die Mose (nach dem Dekalog) auf dem Berge empfangen hat, alsbald nach seiner Herabkunft feierlich publicirt; nach dem Deuteronomium geschieht das erst 40 Jahre später. Dieser Unterschied ist aber bewusst und beabsichtigt. Dass der Verf. von Deut. 5—11 das alte Bundes-

zwei Gesetze kennt das Deuteronomium, den Dekalog, den das Volk, die Satzungen und Rechte, die Mose am Horeb empfing; beide sind zu gleicher Zeit unmittelbar hinter einander offenbart, aber nur der Dekalog bisher publicirt. Wo bleibt der gesamte Priestercodex von Anfang bis zu Ende? wo insonderheit die Gesetzgebung von der Stiftshütte aus in der Wüste Sinai und in den Arboth Moab? Eine wol aufzuwerfende Frage. Kann der deuteronomische Erzähler zwischen Exod. 24 und Kap. 32 das gelesen haben, was wir jetzt lesen? richtet sich etwa seine Vorstellung von der Bestellung der Leviten zu Priestern (10, 8) nach Exod. 29? Aber Nöldeke (Jahrb. für protest. Theologie I 350) findet in der Lade von Akazienholz Deut. 10 eine Reminiscenz aus Q. Nun kommt die Lade dort in einem Zusammenhange vor, der eine reine Reproduction von JE Exod. 32. 33 ist und der Vorstellung von Q, wonach dies Heiligtum nicht erst nach der Erwählung des falschen Idols, sondern gleich zu Anfang als der Grundstein der 467 Theokratie gestiftet wird, durchaus widerspricht. Es ist wahr, wir finden gegenwärtig in Exod. 33 s. die Lade nicht erwähnt, aber in dem nächsten Stück von JE (Num. 10, 33) ist sie plötzlich da, und es musste doch ursprünglich gesagt sein, woher? Auch lässt sich ohne sie der Gegensatz von Symbol (בְּלִיָּא) Jahves und Jahve selbst, der in Kap. 33 solche Bedeutung hat, nicht verstehn, so wenig wie der Zweck des Zeltes, dessen Stiftung in dem selben Kapitel berichtet wird. Ohne all und jede Rücksicht auf das Deuteronomium, wie vielleicht nicht überflüssig ist zu versichern, habe ich darum bereits früher (oben p. 93 ss.) angenommen, dass die Herrichtung der Lade einst zwischen Exod. 33, 6 und v. 7 erzählt und vom Redaktor des Pentateuchs aus Rücksicht auf Q Exod. 25 ausgelassen worden sei. Mussten nicht — trotz aller Weitherzigkeit von R — manche Wiederholungen, die zu arg collidirten, der Zusammenstellung von JE und Q zum Opfer fallen? Kann das der Evidenz, dass der deuteronomische Erzähler JE und nicht JE + Q reproducirt, entgegenstehn, dass er JE vor der Verarbeitung mit Q noch vollständiger vorgefunden hat, als diese Schrift uns nach der Verarbeitung vorliegt? ist diese Annahme so schwierig,

buch sehr wol kennt, erhellt aus Kap. 7 vgl. mit Exod. 23. So sehr benutzt er jene Quelle, dass ihm in 7, 22 sogar von dort her (23, 29 s.) etwas in die Feder geflossen ist, was seiner eigenen Anschauung total widerspricht, vgl. 9, 3 בְּרִיָּא.

dass man lieber zu den allerunmöglichsten greift? Nach Nöldeke nämlich hat der Verf. von Deut. 5—11 entweder den jetzigen Pentateuch vor sich gehabt und es dann rätselhaft gut verstanden, JE herauszudestilliren, oder er hat zwar JE als selbständige Schrift benutzt, aber doch auch Q gelesen, so aber, dass seine Anschauung nicht im mindesten von der priesterlichen beeinflusst ist, sondern derselben total und (wolgemerkt!) unbewusst widerspricht, da sie für eine ausser dem Dekalog erfolgte Kultusgesetzgebung, d. h. für den ganzen wesentlichen Inhalt von Q, keinen Platz offen lässt. Zu diesem Dilemma sollte man sich deshalb verstehn, weil eine oder die andere Anekdote der deuteronomischen Darstellung, die gegenwärtig in JE nicht nachweisbar ist, ebenso in Q vorkommt? ist denn, unter diesen Umständen, damit bewiesen, dass sie dorthier stamme? muss man nicht billigerweise einige Rücksicht auf das Ensemble nehmen? Vollends nun 10, 6 für eine Reminiscenz aus Q zu erklären, dazu liegt auch nicht der Schatten eines Grundes vor, zumal 10, 8 folgt. Aharon der Levit ist auch in E der Priester neben Mose (Exod. 4, 14 Kap. 32), und Eleazar ben Aharon auch in E der Priester neben Josua (Josua 24, 33). Übrigens steht Deut. 10, 6. 7 sehr lose im Zusammenhang, viel
 468 loser als z. B. 9, 22—24¹⁾, denn 10, 8 sind wir wieder am Horeb.

Der historische Faden, der Kap. 5. 9. 10 angesponnen wird, lässt sich in Kap. 1—4 weiter verfolgen. Vom Horeb aufbrechend kommen die Israeliten direkt (nach der Glosse 1, 2 in elf Tagen?) nach Kades Barnea und schicken von hier, bevor sie den befohlenen

¹⁾ Mit Absicht habe ich oben die Übereinstimmung von Deut. 10, 1. 3 (Lade) und Deut. 10, 6. 7 (Aharon Eleazar) mit den betreffenden Angaben in Q gelten lassen, weil auch sie nicht für Nöldeke beweist. Sie ist aber in der Tat nicht vorhanden. Es gehört viel guter Wille dazu, in dem Befehl, „mach dir eine Lade von Holz“ eine Erinnerung an die Anweisung der Exod. 25 beschriebenen Lade zu sehen, die nach Analogie des goldenen Tisches und Altars viel eher eine goldene als so einfach eine hölzerne Lade zu nennen war. Noch mehr Voreingenommenheit für die Originalität von Q gehört jedoch dazu, das Grab Aharons in Mosera auf dasjenige in Hor zurückzuführen. Allerdings ist in JE jetzt der Tod und das Begräbnis Aharons nicht erhalten. Billigerweise aber kann man von R nicht verlangen, dass er einen zweimal sterben lässt, einmal nach Q und einmal nach JE. Das soll gerne zugestanden werden, dass R, wenn er etwas auslassen muss, lieber Q schont als JE, und dass seine Anschauung sich überhaupt in Widerspruchsfällen nach Q richtet. Vgl. Gen. 7, 8. 9.

Einfall in das Bergland der Amoriter wagen, aus eigener von Mose gebilligter Vorsicht zwölf Kundschafter zur Recognoscirung aus, unter ihnen Kaleb, aber nicht Josua. Nachdem diese bis zum Bache Eskol vorgedrungen sind, kehren sie zurück, und obwol sie die Güte des Landes preisen, wird doch das Volk durch ihren Bericht so entmutigt, dass es murt und nicht angreifen mag. Zornig darüber heisst sie Jahve wieder umkehren in die Wüste, da sollen sie sich so lange umhertreiben, bis die alte Generation ausgestorben und eine neue herangewachsen sei. Als sie nun doch aus falscher Scham nachträglich vordringen, werden sie mit blutigen Köpfen heimgeschickt. Nunmehr wenden sie sich zurück zur Wüste, wo sie lange Jahre in der Gegend des Gebirges Seir hin und her ziehen, bis sie endlich, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades (2, 14), Befehl erhalten, nach Norden vorzugehen, jedoch der Moabiter und Ammoniter als verwandter Völker zu schonen. Sie erobern das Land der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan, Mose giebt es den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse, mit der Massgabe, dass ihr Heerbann noch ferner am Krieg teilnehmen müsse. Mit der Designirung Josuas zum künftigen Führer des Volkes wird der fortlaufende Bericht abgeschlossen.

Man kann denselben, wenn man die hie und da im Deutero- 469
nomium zerstreuten Einzelheiten hinzunimmt¹⁾, gradezu als Leitfaden zur Ermittlung von JE benutzen. Allerdings hat der Erzähler von Deut. 1—4 den jehovistischen Bericht nicht bloss mit seinen Motiven durchwoben und gefärbt, sondern ihn auch, was den Stoff betrifft, ziemlich frei behandelt. Z. B. lässt er den Einfall in das Ostjordanland nicht von Kades aus erfolgen, sondern wahrscheinlich von der östlichen Grenze Seirs aus, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades; Edom liegt darnum bei ihm dem Heere nicht mehr im Wege, sondern nur Moab und Ammon. Aber die Abhängigkeit von JE zeigt sich hier trotzdem in stehn gebliebenen Einzelheiten, die sich der Veränderung nicht angepasst

¹⁾ Einsetzung von Richtern und Pflägern 1, 9—18. Tabeera, Massa, Kibroth Thaawa 9, 22. Dathan und Abiram 11, 6. Bileam 23, 5. Baal Pheor 4, 3. Bloss auf die jehovistische Erzählung Num. 12 scheint nirgends Bezug genommen zu sein. Deut. 1, 9—18 spielt noch am Horeb wie Exod. 18, lässt aber auch Bekanntschaft mit Num. 11 durchblicken und benutzt beide Versionen zu einer neuen und etwas andersartigen. Vgl. R. Simon (Rotterdam 1685), p. 36.

haben. Ein solcher nicht aufgegangener Rest ist 1, 46, wo es nach dem vergeblichen Angriff auf den Negeb heisst: und ihr bliebet in Kades lange Tage. Nach J verbringen freilich die Israeliten an 40 Jahre in Kades, die deuteronomische Vorstellung ist dies aber gar nicht, und nur aus der Abhängigkeit von JE ist die Inconsequenz zu erklären. Nicht ganz so, doch ähnlich steht es mit 2, 1: wir wandten uns zur Wüste und umzogen das Gebirge Seir lange Tage. Ursprünglich hat diese Umziehung nur in JE ihren Platz, wo die Israeliten von Kades gegen Osten aufbrechen und, weil der Edomiterkönig ihnen den Durchzug verweigert, sein Land umgehen müssen. Der deuteronomische Erzähler hat der Sache einen ganz anderen Sinn gegeben, in Anlehnung an Edom verbringt bei ihm das Volk die 38 Jahre (2, 14) mit Nomadisiren um das Gebirge Seir herum. Eine gewisse formelle Incongruenz ferner des Stoffes zu der Auffassung, welche ebenfalls die Benutzung fremder Elemente lehrt, zeigt sich 2, 17ss. 26ss., und zwar darin, dass das Du und Ich, welches nach JE und nach der Natur der Sache auf Israel geht, v. 17. v. 26 auf Mose bezogen wird.

Was Q und überhaupt der Priestercodex vor JE voraus hat, wird auch hier mit tiefem Stillschweigen übergangen und von Exod. 34 direkt auf Num. 10 übergesprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deuteronomium zurückgekommen
 470 oder angespielt wird, sich bloss in JE und nicht in Q finden, kommt der umgekehrte Fall nicht vor. Und bei den Erzählungen, welche sowol in JE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deuteronomium in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz zwischen JE und Q constatiren kann, immer die Version von JE. Die Kundschafter gehn von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie gelangen bis nach Hebron, nicht bis beinah nach Hamath, Kaleb gehört zu ihnen, nicht aber Josua. Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten. Nach der Niederlassung im Ostjordanland hat das Volk es mit Moab und Ammon, aber nicht mit Midian zu tun; mit jenen und nicht mit diesem steht Bileam in Verbindung und ebenso auch Baal Pheor, denn 4, 3 stimmt mit Num. 25, 1—5 und nicht mit der Anschauung von Q. Da die Sachen so stehn, so kann man nicht mit Nöldeke in der Zwölfzahl der Kundschafter 1, 23 eine Spur des Einflusses von Q (Num. 13, 2) sehen. Hätte der Verf. die Erzählung so gelesen, wie sie uns jetzt Num. 13, 14

vorliegt, so wäre es unverständlich, dass, wie wir soeben gesehen haben, nur der Bericht von JE auf ihn Eindruck gemacht hat. Er müsste also Q als besondere Schrift gekannt haben, aber es ist doch überhaupt höchst bedenklich, aus einem solchen einzelnen Zuge auf die Benutzung einer Quelle zu schliessen, deren Einflusslosigkeit und Unbekanntschaft übrigens eine vollständige ist, zumal die Priorität dieser Quelle keineswegs an sich feststeht, sondern erst aus dieser Benutzung bewiesen wird. Wäre eine Differenz zwischen JE und Q in diesem Punkte nachweisbar, könnte man sagen, nur Q lässt zwölf, JE dagegen drei Männer aussenden, so stünde es schon anders; aber der Anfang des Berichtes von JE ist Num. 13 durch den von Q ersetzt und uns also unbekannt, man weiss nicht, wie und ob JE die Zahl angab. In diesem Falle ist es doch das einzig Rationelle, aus dem Deuteronomium, welches sonst lediglich JE reproducirt, das Verlorene zu ergänzen und zu schliessen, dass auch in JE der Kundschafter zwölf gewesen sind.

Leider ist damit die Sache nicht abgemacht. Denn Nöldeke hat Gründe, die Ursprünglichkeit der Zwölfzahl für Q in Anspruch zu nehmen. „Die grundschriftliche Erzählung nennt die 12 Männer mit Namen.“ Das ausschliessliche Besitzrecht auf diese Namen soll ihr in keiner Weise streitig gemacht werden. Aber es ist gewiss, dass die Summe der Männer der grossen Synagoge eher feststand, als man die Posten namhaft machte, und dass die 70 Seelen, mit denen Israel nach Ägypten kam, eher da waren, als 471 man sie — wahrlich mit Mühe und Not — einzeln herzuzählen wusste. So sind auch Num. 13 die zwölf Namen jedenfalls das Späteste und Künstlichste an der ganzen Geschichte, wie Nöldeke selber nicht leugnen wird. Sein eigentlicher Grund, den Verfasser von Q für den Erfinder der Zwölfe anzusehen, ist darum wol ein anderer. Er verwertet solche Zahlen wie 12 und 70 manchmal so, als kämen sie ausschliesslich in Q vor. Aber ein ausschliessliches Eigentum von Q ist bloss die von der Schöpfung der Welt an fortgeführte Chronologie und die Benutzung der Patriarchenjahre zu diesem Zweck¹⁾. Sonst kann man wol sagen, dass in Q mehr Zahlensystematik herrscht, als in JE, aber unmöglich etwas anderes. Wie Q im Anfang der Genesis nach der Zehn,

¹⁾ Dies nachgewiesen zu haben, ist ein Hauptverdienst von Nöldekes Untersuchungen. Vorher war schon Ilgen (p. 400. 436 s.) auf gutem Wege. Das Buch des alten Rektors ist zu sehr in Vergessenheit geraten.

so gruppiert JE nach der Sieben; die Zwölf und die Vierzig kommt in JE ebenso oft, wenn nicht öfter vor, als in Q, die Siebzig nicht minder. Es ist darum wunderlich, wie Nöldeke die Erzählung von den 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen zu Elim (Exod. 15, 27) bloss wegen 12 und 70 zu Q rechnen kann. Nicht einmal die Angaben über das Alter der Patriarchen — soweit sie nicht dem chronologischen Systeme dienen — sind ein exklusives Merkmal von Q. Nöldeke selbst rechnet die Zahlen Gen. 31, 18. 37, 2. 41, 26. 50, 26 nicht zu seiner Grundschrift. Ebenso wenig aber wie die 110 Jahre Josephs darf man die 120 Jahre Moses Deut. 34, 7 und die 110 Josuas Jos. 24, 29 aus ihrem jehovistischen Zusammenhange herausreissen und zu Q weisen. Sogar in Gen. 5, einem unzweifelhaft zu Q gehörigen Kapitel, scheinen die Gesamtsummen des Lebensalters zum Teil von dem Verfasser schon vorgefunden zu sein; denn die 777 Jahre Lamechs sind für Kap. 5, wo er die 9. Stelle einnimmt, nicht motivirt, sondern erwachsen auf Grund der jehovistischen Genealogie, wo Lamech der 7. Erzvater ist und sagt: siebenmal rächt sich Kain und Lamech sieben- undsiebzimal. Auch darin kann ich Nöldeke nicht Recht geben, dass die latente Zahlensystematik, welche hinter den ethnogenealogischen und anderen Aufzählungen versteckt ist, ein so sicheres Kennzeichen von Q ist, dass dagegen alle anderen Bedenken schweigen müssen. „Es kann doch kein Zufall sein, dass die Zahl 70, welche bei der Einwanderung in Ägypten ausdrücklich genannt wird, auch bei den Kindern Noahs und ebenso durch Summirung aller übrigen Genealogien der Abrahamiden herauskommt.“ Gewiss nicht; ich glaube auch, dass Kayser Recht hat, das Mass der Stationenzahl Num. 33 in den 40 (42 nach Sept. Jos. 5, 5) Jahren des Wüstenzuges zu sehen. „Ist das aber beabsichtigt, so muss alles aus einer Quelle stammen, und da einige dieser Genealogien notwendig zur Grundschrift gehören, so scheint mir ihrer aller Abkunft aus dieser gesichert zu sein.“ Dieser konstruktiven Logik vermag ich nicht zu folgen, da ihr philologische Indicien bestimmt widersprechen. Gen. 10 ist eine Composition von Q und JE, und erst der Component, also R, hat es darauf angelegt, die Zahl 70 herauszubringen; er hat dabei auch die Philister mitgezählt, die nur in einer alten Glosse vorkommen. Ebenso gehören, nach philologischen Merkmalen, die Genealogien der Abrahamiden theils zu Q, theils zu JE; ich weiss nicht, was darin Widersinniges liegen

soll, dass der Redaktor (vielleicht allerdings bewogen durch die 70 Seelen Exod. 1) sie so zusammengestellt hat, dass die Summe der Glieder 70 beträgt. Derjenige, der zuerst in unserer Zeit die runde Zahl als Mass dieser Aufzählungen erkannt hat, ist nicht Fürst, wie Nöldeke glaubt, sondern Bertheau, und zwar im Kommentar zur Chronik. Das ist ganz bezeichnend; es sind eben die Späteren, welche das von überall zusammengeholte Material heimlich auf so künstliche Einheit zu bringen belieben.

Mit dem meisten Rechte lässt sich noch die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit der Erzählung von Q aus 10, 22 beweisen. Denn die 70 Seelen, die den Bestand Israels bei der Einwanderung in Ägypten ausmachen, werden in JE nicht erwähnt, und eine Lücke in der jehovistischen Tradition ist in dieser Beziehung nicht fühlbar. Aber sie widersprechen ihr doch keineswegs, und ich halte Deut. 10, 22 für einen Beweis, dass sie ursprünglich auch in dieser ihre Stelle hatten¹⁾. Will man die Mücke seigen, so wird man den Elephanten verschlucken müssen. Es muss feststehn, 1) dass das Deuteronomium ausführlich die ältere Geschichte von Exod. 19 an reproducirt, 2) dass es dabei ausschliesslich der jehovistischen Anschauung folgt und bei allen Differenzen die priesterliche vollkommen ignoriert, 3) dass diese 473 völlige Einflusslosigkeit von Q auf das Ganze der Anschauung nur aus Unbekanntschaft mit dieser Schrift zu erklären ist, und 4) dass eine mit Q sich berührende Einzelheit, die nicht der jehovistischen Tradition widerspricht, sondern in den uns vorliegenden Fragmenten derselben nur nicht direkt nachweisbar ist, unter diesen Umständen nichts beweist.

Was nun zweitens die legislativen Voraussetzungen des Deuteronomiums (Kap. 12—26) betrifft, so scheint schon aus Kap. 5 bis 11, wonach Mose im Begriff ist, die ihm einst nach der Verkündigung des Dekalogs auf dem Horeb mitgetheilten Gesetze jetzt zu publiciren, zu erhellen, dass das Bundesbuch (Exod. 20, 22

¹⁾ Man könnte denken, dass Gen. 46, 8—27 und Exod. 1, 1—5 nahe bei einander in der selben Quelle sich stossen. An Exod. 1, 1—5 = Q ist nicht zu zweifeln und daran auch nicht, dass Gen. 46, 8—27 auf Q beruht und nur vielleicht von R noch weiter ausgeführt ist. Aber R könnte mit seiner Ausführung eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt haben, dann würde sich die Wiederholung Gen. 46 und Exod. 1 und die Wahl der Stelle Gen. 46 erklären.

bis 23, 33) zu Grunde liegen muss, an dessen Stelle das Deuteronomium treten will. Dass dem wirklich so sei, hat Graf (p. 21—25) zu zeigen gesucht. In der Tat gründet sich die Ansicht, dass die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri sei, auf apriorische Mutmassung; eine beobachtende Vergleichung ergibt, dass sie vielmehr ein Ersatz der jehovistischen Gesetzgebung ist. Das Deuteronomium richtet sich wie JE¹⁾ bloss an das Volk und enthält nur Verordnungen, welche dieses zu wissen nötig hat, nicht auch Anweisungen an die Priester über die Technik des Kultus — während Q sich wesentlich an die Priester richtet und eine Menge Stoff enthält, der für die Laien keine praktische Bedeutung hat. Das Deuteronomium verzeichnet wie JE Satzungen und Rechte, nicht aber Thora²⁾, welche es vielmehr im mündlichen Besitz der Priester belässt, die Fragenden auf sie verweisend (17, 11. 24, 8); während Q wesentlich Codification der Thora ist. Es hängt damit zusammen, dass der Kultus im Deuteronomium lange nicht so in den Vordergrund tritt wie in Q. Israel ist im Deuteronomium wie in JE zwar ein frommes Volk, aber doch ein Volk, ein bürgerliches Gemeinwesen — in Q ist es eine Kirche, eine Gemeinde, die rein aufgeht in den geistlichen Angelegenheiten. Nichts ist dafür charakteristischer als der Gebrauch von עדה (קהל) in Q, welches nicht die Versammlung bedeutet, sondern immer für das ganze Volk

474 steht, dasselbe aber nicht als ein natürliches, sondern als ein geistliches Gemeinwesen bezeichnet, ganz dem Begriffe der ecclesia entsprechend. In JE und im Deuteronomium kommt dieser Gebrauch nicht vor, hier bedeuten die Worte einfach die wirkliche Panegyris, z. B. Deut. 23, 4. Von selbst versteht sich endlich, dass das Deuteronomium (wie JE) einen viel praktischeren und realistischeren Zug hat als Q; die weltlichen Dinge werden (abgesehen von Kap. 20) sachgemäss behandelt und nicht so aus der Vogelperspektive wie in Q. Ganz bezeichnend ist es in dieser Hinsicht, dass Q eine Gesetzgebung nicht bloss in der Wüste, sondern auch für die Wüste sein will, das Deuteronomium dagegen

¹⁾ Der Kürze wegen bezeichne ich hier mit JE die jehovistische Gesetzgebung und mit Q den Priestercodex.

²⁾ Darüber, dass das eigentliche Deuteronomium sich selber nie תורה nennt, s. das p. 190 Gesagte. Im Priestercodex ist der Name Thora vorzugsweise für die Reinheitsgesetze gebraucht.

so wenig wie das alte Bundesbuch zu verleugnen sucht, dass seine Verordnungen sich auf die späteren realen Verhältnisse des anässigen Lebens im Lande Kanaan beziehen.

Dies genügt, um die Gleichartigkeit von Deut. 12—26 mit JE und die Ungleichartigkeit mit Q erkennen zu lassen. In eine Vergleichung der einzelnen Gesetze kann ich mich hier nur oberflächlich einlassen¹⁾. Deut. 12 polemisiert gegen den durch Exod. 20, 24 sanktionirten Zustand und hat von der Stiftshütte, als dem alleinigen Fundament des Kultus seit dem Bunde am Sinai, keine Ahnung. „Ihr sollt nicht so tun, wie wir heute zu tun pflegen, jeder nach seinem Belieben; denn ihr seid noch nicht zur Ruhe und in das Erbe gekommen.“ Während in Q die durch einen tragbaren Tempel auch in der Wüste ermöglichte Herstellung des einheitlichen Centralkultus mit der Gründung der Theokratie selber zusammenfällt, ist sie hier von zukünftigen Verhältnissen abhängig gemacht, von fester Ansiedlung und einem festen Gotteshause: kein Gedanke an die Möglichkeit, dass es auch anders und früher ginge. Deut. 13 bekämpft den Götzendienst — im Priestercodex wird dies für überflüssig gehalten. Deut. 14, 1—21 ist die Aufzeichnung eines für das tägliche Leben ausnahmsweise wichtigen Stückes der Thora, der Hauptsache nach mit Lev. 11 beinahe identisch. Welches das Original sei, kann nur durch allgemeine Gründe und nicht durch eine specielle Vergleichung entschieden werden. Deut. 14, 22

¹⁾ Übersicht von Deut. 12—26: a) Die Sacra 12, 1—16, 17. Monolatrie zu Jerusalem geboten Kap. 12, fremder Dienst verboten Kap. 13. Heiligkeit der Laien 14, 1—21. Die Abgaben und die Feste 14, 22—16, 17. b) Die theokratischen Autoritäten 16, 18—18, 22. Richter 16, 18—17, 20, Priester 18, 1—8, Propheten 18, 9—22. c) Kriminaljustiz 19, 1—21, 9. Unfreiwillige Tödtung 19, 1—10. Mord 19, 11—13. Grenzverrückung 19, 14. Falsche Anklage 19, 15—21. Sühne nicht zu rächenden Blutes 21, 1—9. d) Familienrecht 21, 10—23, 1. Kriegsgefangene Beischläferin 21, 10—14. Kinder der vorgezogenen und zurückgesetzten Frau 21, 15—17. Widerspenstiger Sohn 21, 18—21. Beweis der Jungfrauschaft 22, 13—21. Ehebruch 22, 22. Schändung einer verlobten Jungfrau 22, 23—27, einer unverlobten 22, 28. 29. Verbot der Heirat mit des Vaters Weibe 23, 1. e) Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung 23, 2—9 und (v. 15) des Kriegslagers 23, 10—15. f) Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4. g) Nachträge 25, 5—19 und Kap. 26. — Die Titel der Abteilungen verstehen sich zum Teil a potiori, einige heterogene Elemente mögen übrigens erst nachträglich eingesetzt sein, z. B. Kap. 20 und 16, 21—17, 7. Denn dass 17, 8 fortfährt, wo 16, 20 aufhört, ist nicht zu leugnen.

bis 16, 17 enthält die positiven kultischen Verpflichtungen des Volkes, in deren Erfüllung wesentlich die Religion des gemeinen Mannes bestand. Die Abgaben werden verbunden mit den Festen, man soll dreimal nach Jerusalem kommen und sie dort in Freude vor Jahve verzehren, zu Ostern die Erstgeburten, zu Pfingsten wahrscheinlich den Getreidezehnten, zum Herbstfest wahrscheinlich den Zehnten von Most und Öl. Der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau und dass sie eigentlich weiter nichts sind als der Dank für den Segen des Landes und die Fruchtbarkeit des Viehes, schimmert hier noch ebenso deutlich durch wie in JE. In Q hat sich die Darbringung gänzlich von den Festen abgelöst, sie sind gewissermassen auch Wüstenfeste mit abstrakt religiösem Charakter, während höchstens ein stehn gebliebener Ritus an die Naturbedeutung erinnert. Rein als Modification von JE erscheinen die Verordnungen 15, 1—6 und v. 12—18. In Deut. 16, 18 bis 18, 22 wird die Ordnung des Gemeinwesens auf drei Grundpfeilern aufgebaut, Richter, Priester, Propheten. Das Nebeneinander dieser drei Autoritäten wäre in JE wenigstens denkbar, in Q weicht es der Alleinherrschaft der Priester. Q weiss nichts von Propheten und hält nicht ihr lebendiges und nie versiegendes Wort, sondern den Kultus und die Thora für den göttlichen Lebensodem in Israel. Wie anders ist die Auffassung Moses in Deut. 18, 18, als in Q! Aber auch die Priester haben hier andere Bedeutung, andere Einkünfte, andere Namen (Bne Levi, nicht Bne Aharon). Deut. 19, 1—21, 9 enthält Kriminalrecht und ist durch die Art des Inhalts mit JE verwandt. Aber eine Einzelheit berührt sich mit Q, nämlich das Gesetz über die Asylstädte 19, 1—10 mit dem ähnlichen Num. 23. Jos. 20. Nöldeke hält das letztere für das Original. „Es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die ausgeführte, in der umständlichen Gesetzessprache, wie wir sie in der Grundschrift kennen, abgefasste Darstellung der Grundschrift das Original ist, als die gelegentlichen Worte des Deuteronomiums.“ Gelegentlich sind die 476 Worte des Deuteronomiums nicht¹⁾, und was die Sache betrifft, so hat sie sogar nur im Deuteronomium ihre Wurzeln. Bis dahin waren die Altäre die Asyle (Exod. 21, 14. 1 Regum 2, 28), das

¹⁾ Es scheint, dass Nöldeke so urteilt im Hinblick auf Deut. 4, 41—43. Jedenfalls aber haben diese Verse mit dem eigentlichen Gesetze Deut. 19 nichts zu tun. Dort überlässt Mose die Wahl der bestimmten Städte der Zukunft und stellt anheim, ob zu den drei westjordanischen vielleicht irgend wann

Deuteronomium schaffte sie ab, wollte aber nicht zugleich die Asyle abschaffen und griff nun zu diesem Ersatze. Hier sieht man also in die Genesis der Einrichtung, die mit dem Hauptgesetz des Deuteronomiums enge zusammenhängt. Von dem Gesetze in Q kann man keineswegs das Gleiche sagen, da ist die Sache von ihren Gründen abgetrennt und auf sich selbst gestellt. Über den Grundsatz aber, dass das Ausgeführtere die Präsuntion der Priorität für sich habe, lässt sich rechten, während hingegen feststeht, dass das Deuteronomium nicht von Num. 35 als Prämisse ausgehn kann. — Das Familienrecht 21, 10—23, 1 ist dem Deuteronomium eigentümlich, hat aber, als bürgerliche Gesetzgebung, jedenfalls zu JE nähere Beziehungen als zu Q. Von Deut. 23, 2—15 gilt allerdings eher das Umgekehrte, obwol der Begriff sowol der Versammlung als auch des Lagers hier bestimmt und nicht so abgeblasst ist wie in Q. Dagegen stehn die Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4 wiederum vollkommen mit denen in JE gleich¹⁾.

3. Grader als auf dem so eben eingeschlagenen Wege lässt sich die Frage, ob das Deuteronomium mit JE oder mit JE + Q verbunden wurde, auf einem andern Wege entscheiden. Der Deuteronomist, d. h. der Schriftsteller, der das Deuteronomium in das hexateuchische Geschichtsbuch eingesetzt hat, hat zugleich das letztere in deuteronomischem Sinne überarbeitet; von dieser Überarbeitung ist nun aber nicht Q, sondern vielmehr JE betroffen. Schon Gen. 26, 5 findet sich eine Spur derselben, wie Delitzsch erkennt, der zugleich richtig den Unterschied dieser Redensarten von denen 477 des eigentlichen Deuteronomiums hervorhebt. Stärker werden die Spuren im Exodus seit dem Auszuge aus Ägypten Exod. 13. Kap. 16. Kap. 19—24. Kap. 32—34; s. die Erörterungen p. 75 s. 79. 86. 89 s. 91 s. Am stärksten hat der Deuteronomist die jehovistische Erzählung im Buche Numeri und im Josua beeinflusst und ver-

einmal noch drei andere kommen sollen. Dagegen bestimmt er Deut. 4 gerade diese letzteren drei nominatim, in vollem Widerspruch zu Kap. 19. Übrigens stehn die Verse 4, 41—43 so vollkommen verloren und zusammenhanglos, dass es an sich unerlaubt ist, sie so zu benutzen, wie Nöldeke tut.

¹⁾ Dass die dem Priestercodex einverleibte Gesetzesammlung Lev. 17—26 eine mittlere Stellung zwischen Deuteronomium und Q einnimmt, ist oben zu zeigen gesucht. Die Heiligkeit Israels als Motiv der Gesetze tritt beim Deuteronomium lange nicht so stark hervor; die Heirat mit den Weibern des Vaters scheint einfach aus dem sehr praktischen Grunde verboten zu werden, weil diese im Orient vielfach zur Erbschaft gehörten.

mehrt¹⁾. Ein sicheres Beispiel, dass er auch auf Q eingewirkt habe, ist nicht aufzutreiben, weder im Pentateuch noch auch — wo man es am ehesten zu finden erwarten sollte — im Josua. Nach Nöldeke zwar (a. O. p. 350 s.) ist „der deuteronomistische Bericht über den Tod Moses Deut. 32, 48 ss. Kap. 34 nicht anders aufzufassen, als wie eine Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaut erhaltenen Berichts der Grundschrift“, aber Deut. 34, 1 b—7 enthält nichts von Q und 32, 48—52 ist nicht deuteronomisch überarbeitet, sondern rein = Q. Zu Jos. 9, 27 verweise ich auf das oben p. 125 Bemerkte: ו לעדה ו ist eine (mit der Anschauung von Q übereinstimmende) Korrektur von R. Nach Ezech. 44 sollten nicht mehr heidnische Kriegsgefangene die Hierodulendienste im Tempel verrichten, sondern die Leviten; aus diesem Grunde nahm man späterhin Anstoss daran, dass Josua die Gibeoniten dem Altare und Hause Jahves zuweist, und machte sie vielmehr zu Knechten der Gemeinde. Der Ausdruck Holzhauer und Wasserschöpfer kommt in JE (v. 23) so gut vor wie in Q (v. 21); wo er ursprünglich ist, das ist die Frage, aber wenn der Deuteronomist ihn gebraucht, so hat er ihn aus JE. Über Jos. 18, 3ss., worin Nöldeke ebenfalls einen deuteronomistischen Zusatz zu dem Bericht der Grundschrift erblickt, habe ich meine Ansicht oben p. 128ss. entwickelt; wenn die Meinung, dass Josua gerade sieben Stämmen erst später ihr Land zugeteilt habe, überhaupt die Meinung von Q ist, so ist sie ein Erbteil von JE, wo sie allein ihre Wurzeln hat. Über Jos. 20. 22 vgl. oben p. 132s. Gesetzt übrigens, es liessen sich wirklich einige scheinbare Spuren deuteronomistischer Bearbeitung in Q nachweisen, so muss doch die Erscheinung erklärt werden, dass sie so unverhältnismässig viel mehr in JE vorkommen — warum z. B. überhaupt nicht in der Gesetzesmasse von Q, sondern immer in dem geschichtlichen Stoffe des Hexateuchs? Diese sichere und durchgehende Erscheinung muss gegen einzelne Gegeninstanzen von vornherein

¹⁾ Wenn Stähelin den Jehovisten mit dem Deuteronomisten identificirt hat, so ist das — namentlich wenn man den Jehovisten in unserem Sinne versteht — nicht aus der Luft gegriffen, freilich auch nicht richtig, denn das Deuteronomium setzt schon $J + E = JE$ voraus. Über JE hinaus hat sich die deuteronomische Bearbeitung auf die mit JE gleichartigen Bücher Jud., Sam., Regum erstreckt, während dagegen in der Chronik die Geschichte nach den Voraussetzungen von Q dargestellt wird.

mistrauisch machen, um so mehr, da Jos. 20 zeigt, dass die späteren Retouchen des kanonischen Textes manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen¹⁾).

Das soll nicht geleugnet werden, dass sowol die Gesetze als die Erzählungen des Deuteronomiums von JE aus einen Schritt weiter tun in der Richtung nach Q zu. Bei den Gesetzen ist dies am deutlichsten, namentlich bei Kap. 12. 19, 1—10. Kap. 20. 23, 1—15. Hinsichtlich der Erzählung möchte ich auf 1, 37. 38 verweisen, woraus man den Übergang zu der Version in Q versteht, dass nicht bloss Kaleb, sondern auch Josua sich unter den Kundschaftern befunden habe. Ausserdem kommt die Sprache des Deuteronomiums der von Q schon näher, z. B. קַדְשָׁרְבָר, Kades Barnea, Pesah, Sukkoth. Auf diese oberflächlichen Andeutungen muss ich mich hier beschränken. Ich füge noch hinzu, dass bei der Zusammensetzung von JE + Dt mit Q der Redaktor auch im Deuteronomium irgendwie tätig gewesen sein muss. So z. B. Deut. 1, 3. Das Deuteronomium kennt nicht die durchgeführte Jahresrechnung von der Epoche des Auszugs an und nennt die Monate 16, 1 noch mit ihren althebräischen Namen.

Am Schluss meiner Untersuchung angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengefloßen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q. Erweitert zum Priestercodex ist Q mit JE + Dt vereinigt und daraus der Hexateuch entstanden. Der Einfachheit wegen abstrahire ich meistens davon, dass der literarische Process in Wirksamkeit complicirter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wol erst mehrere vermehrte Ausgaben (J¹ J² J³, E¹ E² E³) erlebt und sind nicht als J¹ und E¹, sondern als J³ und E³ zusammengearbeitet; Ähnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden grösseren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, dass abgesehen vom Deuteronomium nur drei selbständige und den Zusammen- 479 hang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und

¹⁾ Dass auch Deut. 1, 39 (vgl. Sept.) eine solche Retouche des MT sei und darum nichts für die Herkunft von Num. 14, 31 (s. oben p. 101) beweist, bin ich von Leiden aus freundlichst belehrt worden.

E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen lässt. Den Bericht Nr. 2, den ich in Num. 16 und öfters ausgeschieden habe, kennt das Deuteronomium nicht (11, 6), welches hingegen E sehr gut kennt, wie die Reproduction von Exod. 19—24. 32—34 zeigt.

Die Composition der historischen Bücher.

Bleek ⁴
181 Bei dem gänzlichen Mangel positiver Angaben über die Entstehung der Geschichtsbücher des Alten Testaments, die ebenso wie der Hexateuch allesamt anonym sind, bleibt nur die Analyse des Inhalts übrig, um irgend welchen Aufschluss zu gewinnen. Dabei lassen sich die formalen und literarischen Fragen nicht unter Ausschluss der sachlichen und geschichtlichen behandeln.

I. Das Buch der Richter

zerfällt in drei Teile; der mittlere ist der Hauptteil und steht selbständig und abgeschlossen für sich, wodurch die beiden anderen etwas Zusammenhangloses und Fragmentarisches erhalten.

Die Eroberung Palästinas. Kap. 1, 1—2, 5.

1. Durch die mit Jos. 1, 1 gleichlautende Einleitungsformel „und es geschah nach dem Tode Josuas“ wird dies Stück an das B. Josua angeknüpft. Aber in Wahrheit ist es keine Fortsetzung, sondern eine Parallele dazu, die sachlich an den Pentateuch anschliesst und wol die Eroberung des ostjordanischen, aber nicht die des westjordanischen Landes voraussetzt, diese vielmehr erst selber erzählt, und zwar in einer ganz anderen Weise als wie es im B. Josua geschieht.

Dort hat Josua, in mehreren von ganz Israel gemeinschaftlich geführten Feldzügen, das ganze Land von Gilgal aus erobert und es zu Silo den einzelnen Stämmen ausgeteilt, von denen es darauf ohne weiteren Kampf in Besitz genommen ist. Hier ist zu Anfang

(1, 1) ganz Israel noch im Lager zu Gilgal 2, 1 (womit 1, 7. 10. 16 ss. und 1, 22 stimmen) beisammen, von da ziehen die einzelnen Stämme allein aus, um sich, wo es gelingt, ein Los (1, 3. 18, 1) zu erkämpfen, zuerst¹⁾ Juda in Gemeinschaft mit Simeon und einigen nicht eigentlich zu Israel gehörigen Geschlechtern, sodann Joseph, an den sich die übrigen westjordanischen Stämme anschliessen. 182 Die Einheit Israels, vertreten durch den Mal'ak 2, 1 (Exod. 23, 20), ist nur eine ideelle, Josua als der gemeinsame Herzog wird gar nicht erwähnt, und statt dass er im Auftrage und auf direkte Eingebung Jahves handelt, befragen 1, 1 die Bne Israel das Orakel — was im B. Josua ebenso unerhört ist wie im Pentateuch. Wenn hierdurch das Nacheinander von Jos. 1—24 und Jud. 1, 1—2, 5 unmöglich gemacht und das Statteinander gefordert wird, so kommt noch hinzu, dass nicht wenige Stellen unseres Kapitels wörtlich oder ähnlich auch im Josua vorkommen, und dass es gar nicht auffallen würde, das ganze Kapitel darin verarbeitet zu sehen. Es scheint, dass in der gegenwärtigen Gestalt des B. Josua eine ältere Version restweise erhalten ist, die mit der von Jud. 1 näher verwandt war. Vgl. Jos. 9, 4—7. 12—14, wo statt Josua vielmehr der israelitische Mann handelt.

Drei Abschnitte. A. 1, 4—21. Die Judäer ziehen gegen die Kanaaniter und Phereziter (= die städtische und ländliche Bevölkerung) und schlagen den Adonibezek zu Bezek (in der Nähe von Jerusalem v. 7 und Gibeon 1. Sam. 11, 8), der an Adonisedek von Jerusalem (Αδωνιβεζεκ Jos. 10, 1) erinnert; sie erobern Jerusalem v. 8, darauf Hebron v. 10, und weiter den Negeb v. 16. 17, wo sich Kain zu Arad und Simeon zu Horma niederlässt, endlich sogar Gaza, Askalon und Akkaron. Die einzelnen Züge der Erzählung sind anekdotisch, z. T. unhistorisch (v. 8. 18) und ausserdem sich nicht ganz gleichartig. Der 9. Vers fällt durch die Allgemeinheit der Ausdrucksweise auf, v. 11—15 stimmt im Grunde nicht zu v. 10, wo Juda und nicht Kaleb als Eroberer Hebrons erscheint, v. 19—21 scheint angehängt, denn v. 19 ist Korrektur zu 18, v. 20 zu 10, v. 21 zu 8. = B. 1, 22—36. Joseph zieht (von Gilgal aus) gegen Bethel und gewinnt die Stadt durch Verrat; dies ist alles was von der Eroberung des mittleren und nördlichen Landes gesagt wird. Von den übrigen Stämmen wird im Anschluss

¹⁾ nicht; im Vortrabe.

an Manasse v. 27 und Ephraim v. 29 nur angegeben, welche Städte ihres Loses im Besitze der Kanaaniter geblieben und erst, als Israel stark ward (d. h. in der Königszeit), tributpflichtig geworden seien; Benjamin und Issachar werden ignorirt oder unter Joseph mit inbegriffen. Dan wohnt v. 34s. noch nicht unter dem Hermon, sondern westlich von Juda und Ephraim, die Amoriter (nicht wie sonst die Kanaaniter, aber auch nicht die Philister) verdrängen ihn aus den einst von ihm besessenen Städten (anders wie v. 27 29. 30. 31. 33), die nachgehens von Joseph unter israelitische Hoheit zurückgebracht werden. Die Angabe v. 36, das Gebiet der
 183 Amoriter habe sich von der Südgrenze Judas an weiter aufwärts nach Norden erstreckt, stimmt nicht zu der Anschauung von v. 1—33 und trägt nichts zur Aufklärung über die v. 34. 35 gemeinten Amoriter bei, welche von der Ebene her den Stamm Dan in das Gebirge drängen. — C. 2, 1—5. Nachdem von Gilgal aus das Land erobert ist, rückt das religiöse Centrum Israels von da weiter, nicht wie im B. Josua nach Silo, sondern in die Nähe von Bethel 1, 22ss., wo nach Gen. 35, 8 בְּבֵית zu suchen ist, vgl. Sept. 2, 1 καὶ ἀνέβη ἄγγελος κυρίου ἀπὸ Γαγγαλ ἐπὶ Βαιθηλ. (denn dass καὶ ἐπὶ κλαυθμῶνα Dublette ist, sieht man aus dem Pl. κλαυθμῶνες v. 5 = בְּבֵית 2. Sam. 5, 24). Dort wird eine Opferstätte errichtet. Was zwischen v. 1a (bis הַבְּבֵית) und 5b (וַיִּבְנוּ שָׁם לֵי) in der Mitte steht, widerspricht der Anschauung von Kap. 1, indem es sich der deuteronomischen nähert, und macht die Korrektur Bethel (Sept. v. 1) fast notwendig. Auch ist das Opfer v. 5 schwerlich der ursprüngliche und natürliche Schluss des grossen Weinens gewesen; und die Aussprache Bokim statt Bekaim scheint künstlich.

Die Richter. Kap. 2, 6—16, 31.

2. Der Anfang 2, 6—10 knüpft direkt an das Buch Josua 24, 28—31 an (vgl. Esdr. 1, 1—3 mit 2. Chron. 36, 22s.) und setzt das Stück 1, 1—2, 5 nicht voraus, obwol, da ja letzteres mit Josua parallel läuft, die durch 2, 6ss. eingeleitete Hauptpartie des Richterbuchs sachlich und zeitlich ebenso gut auf Kap. 1 wie auf das B. Josua folgen kann.

Die Abgeschlossenheit und Zusammengehörigkeit von 2, 6 bis 16, 31 ergibt sich 1) aus der Gleichartigkeit des Stoffs, sofern nur hier von den Richtern gehandelt wird und zwar von ihrer zwölf

(mit Ausschluss des Abimelech); 2) aus der nur hier durchgeführten schematischen Form der Chronologie und des religiösen Pragmatismus. Jedoch sind die einzelnen Erzählungen, aus denen dieser Hauptteil des Richterbuchs besteht, hierdurch nur in eine äusserliche und leicht ablösbare Verbindung gebracht, während sie in keiner innerlichen und sachlichen Beziehung zu einander stehn.

3. Folgendes ist das chronologisch-religiöse Schema, welches indessen nur bei den sechs s. g. grossen Richtern, nicht bei den sechs kleinen hervortritt. „Und die Kinder Israel taten was böse ist vor Jahve . . . und Jahves Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand Kusan-Risathaims von Aram und sie dienten ihm 8 Jahre. Und die Kinder Israel schrien zu Jahve und Jahve erweckte ihnen einen Helfer . . . den Othniel . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre, da starb Othniel ben Kenaz“. 3, 7 bis 11. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und Jahve stärkte gegen sie den Eglon von Moab . . . und sie dienten ihm 18 Jahre. Und die Kinder Israel schrien zu Jahve¹⁸⁴ und Jahve erweckte ihnen einen Helfer, den Ehud . . . Und das Land hatte Ruhe 80 Jahre.“ 3, 12—30. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve nach Ehuds Tode und Jahve verkaufte sie in die Hand Jabins von Kanaan . . . Und die Kinder Israel schrien zu Jahve, denn er . . . bedrängte sie 20 Jahre . . . (folgt die Hilfe durch Barak und Debora) . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre.“ 4, 1—5, 31. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und er gab sie in die Hand Midians 7 Jahre . . . Und die Kinder Israels schrien zu Jahve . . . (folgt die Hilfe durch Gideon) . . . und das Land hatte Ruhe 40 Jahre in den Tagen Gideons.“ 6, 1—8, 28. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve . . . und Jahves Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand der Philister und Ammoniter . . . 18 Jahre . . . Und die Kinder Israel schrien zu Jahve . . . (folgt die Hilfe durch Jephthah) . . . und Jephthah richtete Israel 6 Jahre und er starb und ward begraben in den Städten Gileads.“ 10, 6—12, 7. „Und die Kinder Israel taten weiter was böse ist vor Jahve und Jahve gab sie in die Hand der Philister 40 Jahre . . . (folgt Simson) . . . Und er richtete Israel 20 Jahre.“ 13, 1—16, 31.

Die innerhalb dieses Rahmens vorkommenden Zahlen sind von zweierlei Art, erstens für die Regierungen der Richter oder die

Ruhezeiten des Landes, und zweitens für die Interregna oder die Unterdrückungszeiten. Letztere betragen bis zum Antritt Jephthahs, bei dem 11, 26 ein Abschnitt gemacht wird, $8+18+20+7+18=71$, erstere $40+80+40+40=200$, beide zusammen also 271 Jahre von Othniel oder 301 Jahre (11, 26) von Moses Tode bis Jephthah; denn Josua hat 30 Jahre¹⁾. Da nun nach 1. Reg. 6, 1 im Ganzen 480 Jahre, d. h. zwölf 40jährige Generationen, entsprechend 12 Hohenpriestern²⁾, vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau im 4. Jahre Salomos herauskommen müssen und zu den 301 Jahren von Josua bis Jephthah einerseits die 40 Jahre Moses, andererseits die 6 Jahre Jephthahs, die 40 Jahre Davids und die 3 ersten Jahre Salomos als klare und bestimmte Grössen hinzukommen, so bleiben für die Philisterherrschaft — die 40 Jahre gedauert hat (13, 1) und auf keinen Fall mit den 20 Jahren Simsons, den 40 Jahren Elis (1. Sam. 4, 18) und dem 20jährigen Interregnum (1. Sam. 7, 2) addirt werden darf, vielmehr wahrscheinlich Simson und Eli einbegreift — und für Samuel und Saul zusammen 90 Jahre übrig.

Die sechs kleinen Richter stehn ausserhalb dieses Schemas; in 185 4, 1 (וַאֲחֵרֵי מִצְרָיִם) wird Samgar ganz ignorirt. Gegenwärtig sind aber auch sie mit Zeitangaben bedacht; sie haben zusammen $23+22+7+10+8=70$ Jahre (10, 2. 3. 12, 9. 11. 14), was mit den 71 Jahren der Interregna nahezu sich deckt. Derjenige, der diese kleinen Richter einfügte, wird also die Interregna nicht mitgerechnet haben, sondern bloss die Regierungen oder Ruhezeiten; ausserdem aber wird er die Notiz, dass Salomo in seinem 4. Jahre den Tempelbau begonnen habe, ungenau dahin verstanden haben, dass vier Jahre seiner Regierung damals bereits verflossen gewesen seien: so kommen auch nach dieser Rechnung die 480 Jahre heraus. Die Richtigkeit der ersten Annahme erhellt daraus, dass die Interregna bei den kleinen Richtern regelmässig fehlen, während sie bei den grossen, die in das oben ausgezogene Schema aufgenommen sind, ausnahmslos vorkommen; und auch vielleicht daraus, dass nur fünf von den kleinen Richtern (Samgar 3, 31 nicht) mit Zahlen versehen sind, wegen der fünf Interregna, denen sie substituiert werden. Es folgt übrigens von selbst, dass die kleinen Richter

¹⁾ Gutschmid bei Nöldeke, Untersuchungen p. 192.

²⁾ Bertheau, Richter und Ruth 1883 p. XIII.

erst später zugesetzt worden sind, um das Dutzend voll zu machen. Sie haben auch ihr besonderes Schema: „und nach ihm erhob sich (richtete) Thola (Jair Ibsan Elon Abdon, vgl. 3, 31 Samgar) und richtete Israel 23 Jahre und starb und ward begraben zu Schamir“¹⁾).

Der Inhalt der kurzen Angaben ist meist ethnologisch, s. Nöldeke a. O. p. 181ss. Elon der Zebulonit heisst wie eine Stadt in Zebulon, in der er auch begraben wird 12, 12; Thola ben Phua 10, 1 erscheint Num. 26, 23 wieder. Jair ist ein bekanntes gilead. Geschlecht, er hat dreissig Söhne, die entsprechen dreissig Städten und durch ein Misverständnis auch dreissig Eseln; das Wort für Esel und Städte ist im Hebr. das selbe. Wie von Jair wird auch von Ibsan und Abdon nur mitgeteilt, wie viel Kinder sie hatten, und welches ihr Stammsitz war: es sind also wol Geschlechter. Die Notiz über Samgar 3, 31 erinnert an die Anekdoten 2. Sam. 21, 15ss. 23, 8ss.; als Philistekämpfer ist er verfrüht.

In dem Hauptschema, mit dessen Form und Inhalt wir es fortan allein zu tun haben werden, tritt zu dem chronologischen Element das religiöse²⁾ hinzu, wie denn beides genau ebenso in der Epitome des B. der Könige vereinigt erscheint. An zwei Stellen erweitert sich die Darstellung des religiösen Pragmatismus zu principieller Ausführlichkeit, nämlich 10, 6—16 und passender in der Einleitung 2, 6—3, 6. In dieser letzteren scheint zugleich die chronologische Systematik durch, wenn es 3, 6—10 heisst, das erste nachmosaische Geschlecht sei Jahve treu geblieben, dann aber, nach dem Aussterben Josuas und seiner ihn überlebenden Zeitgenossen, sei im zweiten Geschlecht der Abfall erfolgt. Den engen Zusammenhang, in welchem die wie eine Art Leitartikel an 186 die Spitze gestellte grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Gesichtspunkten und Ausdrücken des Schemas steht, erkennt man namentlich aus 2, 12. 14. 16. 18: „und die Kinder Israel taten was böse ist vor Jahve . . . und Jahves Zorn entbrannte über Israel und er gab sie . . . und verkaufte sie in die Hand ihrer

¹⁾ [Etwas anders habe ich in den Prolegomena 1895 p. 230 s. die arithmetische Aufgabe zu lösen gesucht. Ich habe indessen kein grosses Vertrauen mehr zu der Richtigkeit solcher Lösungen. Man wird die Hoffnung aufgeben müssen, den Schlüssel zu allen Details der künstlichen Rechnung zu finden.]

²⁾ „der fast rhythmische Wechsel von Götzendienst und Unterjochung, Bekehrung zu Jehova und Befreiung“ Vatke, Bibl. Theologie p. 181.

Feinde . . . und Jahve erweckte Richter . . . und half ihnen von ihren Feinden alle Tage des Richters, weil ihr Geschrei vor ihren Drängern ihm zu viel wurde, aber nach dem Tode des Richters fielen sie wieder ab u. s. w.“ Nun ist es klar, dass 2,6—3,6 und ebenso 10,6—16 das Werk eines deuteronomistischen Bearbeiters sind; es wird also diesem auch das chronologisch-religiöse Schema seine Entstehung verdanken, ebenso wie die Epitome des B. der Könige von dem selben Verfasser herrührt, der die Betrachtung 2. Reg. 17 geschrieben hat. Doch wird man nicht annehmen dürfen, dass erst durch diesen deuteronomistischen Bearbeiter überhaupt die Verbindung der einzelnen Richtergeschichten hergestellt ist; er wird dieselbe vielmehr schon vorgefunden haben. Nur zu Anfang hat er den Othniel hinzugefügt, denn 3, 7—11 besteht lediglich aus den schematischen Wendungen.

4. Das vorderonomistische Richterbuch enthielt dann die Erzählungen von Ehud, Debora-Barak, Gideon (Abimelech), Jephthah und Simson. Es scheint, dass schon hier gewisse Andeutungen des von dem letzten Bearbeiter dann in seiner Weise retouchierten Pragmatismus (vielleicht auch die ersten Ansätze zu einer Zeitrechnung) sich fanden, beispielsweise in folgender Form: „da ward die Hand Midians stark über Israel . . . und Israel kam sehr herunter vor Midian und sie schrien zu Jahve. Da erschien der Engel Jahves dem Gideon u. s. w. . . . Und Midian ward gedemütigt vor Israel und hob nicht mehr das Haupt empor“ 6, 2—6. 11 ss. 8, 28. Mit Bertheau (a. O. p. 132) die ganze Partie 6, 1—10 für deuteronomistischen Zusatz zu erklären, geht nicht an, denn in v. 11 ss. wird v. 2—6 vorausgesetzt. Nur v. 7—10 sind, wie man auch aus der Anflückung von v. 7 und aus dem abrupten Schluss v. 10 sieht, vom Deuteronomisten zugesetzt und stimmen nicht zu der Anschauung von v. 11 ss.; denn während in v. 7—10 das Unglück bloss als Kehrseite des sündigen Abfalls betrachtet und den Israeliten selber zur Last gelegt wird, wird es dagegen v. 11 ss. (v. 13) lediglich dem Jahve zum Vorwurf gemacht. In der früheren Gestalt des Richterbuches scheint die Sünde als Ursache der Kalamität noch nicht hervorgehoben, diese vielmehr erst vom Deuteronomisten zugetan zu sein, wie denn auch grade sie in den stereotypsten Formeln und immer ganz allgemein als Abfall zu 187 den Baalim und Astaroth auftritt. Dagegen das Schreien zu Jahve als Einleitung der von ihm gewährten Hilfe 3, 15. 4, 3. 6, 6 ist

wol älter. Ebenso die Angabe des Resultats zum Schluss „und Moab (Kanaan Midian Ammon) ward gedemütigt unter die Hand Israels“ 3, 30. 4, 24. 8, 28. 11, 33; denn dass diese nicht eng mit der gegenwärtig meistens darauf folgenden chronologischen Klausel zusammenhängt, ergibt sich aus 4, 24 vgl. mit 5, 31 und 11, 33 vgl. mit 12, 7. Gleichfalls schon dem vordeuteronomistischen Verfasser muss die Verallgemeinerung der sich tatsächlich fast immer nur auf diesen oder jenen Stamm beziehenden Bedrängnis und Rettung auf ganz Israel zugeschrieben werden. Er stellt die Richterzeit als Vorbereitung auf das eigentlich erst die Gesamtgeschichte Israels eröffnende Königtum Sauls dar, was besonders bei dem von Simson handelnden Abschnitt hervortritt. An sprachlichen Eigentümlichkeiten, die den Erzählungen des älteren Richterbuchs gemeinsam sind, lässt sich anführen: Israel, selten Bne Israel, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל statt יִשְׂרָאֵל (preisen), Neigung zum Gebrauch von Elohim. An sachlichen: die ausschliessliche Berücksichtigung des eigentlichen Israels und Ignorirung Judas, die Auffassung der Richterzeit als Vorbereitung des ephraimitischen Königtums.

5. In sachlicher Verbindung mit einander stehn die einzelnen Geschichten nicht, so dass es sich nicht einmal ausmachen lässt, ob ihre Anordnung der historischen Folge der Dinge entspricht. Über Ehud, den Befreier des Stammes Benjamin von dem Druck der Moabiter, die damals ihre Macht sogar über das westjordanische Land ausdehnten, ist nichts zu bemerken. Debora-Barak liegt in zwei Versionen vor, einer primären poetischen Kap. 5, und einer sekundären prosaischen Kap. 4. Sie unterscheiden sich in folgenden Punkten. 1) In Kap. 5 handelt es sich um eine Vereinigung der Könige Kanaans, Sisera ist der Oberkönig. Nicht nur würde man dies — wäre nicht Kap. 4 — aus v. 19. 20 schliessen, sondern namentlich v. 28 ss. erklärt sich nur so. Siseras Mutter wird erwähnt, weil die Herrscher nur eine Mutter haben und diese die angesehenste Person am Hofe ist. Ihre Dienerinnen heissen v. 29 Fürstinnen, also ist sie selbst die Königinmutter. Siseras Gemahlin heisst v. 30 שָׁלַל (so mit Ewald statt des schliessenden שָׁלַל) d. i. the queen. Dagegen in Kap. 4 ist von dem Könige Kanaans die Rede, als sei Kanaan nicht ein bloss geographisch-ethnologischer, sondern ein politischer Begriff. Er wird Jabin genannt, Sisera sei nur sein Feldhauptmann gewesen. Aber der letztere ist nicht nur die einzige handelnde Person, sondern er hat sogar

seine eigene Residenz 4, 2, was denn doch für den Obersten des Heeres eine bedenkliche Sache ist. Jabin von Hasor und Sisera 188 von Haroseth sind durch einen harmonistischen Kunstgriff neben einander möglich gemacht, eigentlich sind sie Pendants. Es sind zwei Geschichten, die sowol örtlich und zeitlich als auch inhaltlich nahe bei einander liegen, confundirt; die von Jabin von Hasor wird selbständig in Jos. 11 erzählt. 2) Aus Kap. 5 erhalten wir¹⁾ weniger das Bild eines vom Feinde bereits unterworfenen und in tributäre Abhängigkeit versetzten, als vielmehr eines von ihm durch Streifzüge beunruhigten und unsicher gewordenen Landes; früher hatte Handel und Wandel geblüht, dann aber feierten die Strassen. Damit vgl. 4, 2. 3: „Jahve verkaufte sie in die Hand Jabins und er bedrückte sie mit Härte.“ 3) In Kap. 5 sind es Ephraim mit Benjamin, Machir (= Westmanasse), Zebulon, Naphthali und Issachar, die zum Kampfe ausziehen, d. h. diejenigen Stämme, die in der Ebene Jezreel ihren Mittelpunkt haben und sowol nördlich als auch namentlich südlich davon wohnen. Von dieser Ebene (offenbar von den hier gelegenen festen Städten) geht also der Druck der Kanaaniter aus, und der am meisten davon betroffene Stamm ist der hier wohnende Issachar; denn ihm gehören nach dem nicht aus Kap. 4, sondern aus sich selbst zu verstehenden Verse 5, 15 die beiden Unternehmer und Führer der Erhebung an, Barak und Debora. Hingegen in Kap. 4 ziehen nur Zebulon und Naphthali in den Kampf, die zwar auch 5, 18 erwähnt werden, aber so, als ob sie eigentlich ähnlich wie Ruben Gilead Dan und Aser der Sache ferner stünden und daher doppelt zu loben wären, dass sie dennoch daran teilgenommen hätten. Versteht sich, muss zu Gunsten des Liedes entschieden werden, zumal da auch die nur in die Ebene passenden kanaanitischen Kriegswagen am wenigsten gegen die galiläischen Gebirgsstämme anwendbar sind. Barak selber stammt nach Kap. 4 aus Kedes Naphthali — wol eine Verwechslung mit Kedes Issachar (am Thabor 4, 9), worauf die Niederlassung der Keniter bei Elon Besaanim 4, 11 eingewirkt hat, welche letztere aber schwerlich 5, 24. 4, 17 gemeint sein kann, da Jael viel näher bei Megiddo und in der Ebene Jezreel gewohnt haben muss. Debora soll gar nach 4, 5 zwischen

¹⁾ Wie Studer in seinem zwar fragmentarischen aber vortrefflichen Kommentar zum Buch der Richter (Bern 1835) zu 5, 6 bemerkt.

Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim gewohnt haben — da gab es in der Tat einen Baum der Debora (Gen. 35, 8. 1. Sam. 10, 3), der die Veranlassung geworden ist, unsere Richterin höchst unpassender Weise dort anzusiedeln, denn offenbar steht sie als die Seherin von Issachar dem Barak als dem Krieger von Issachar zur Seite. Übrigens scheint Barak nach 5, 12, wo Luther gewiss richtig übersetzt fange deine Fänger und die Punktation nur aus harmonistischen Gründen vokalisirt fange deine Gefangenen, einen persönlichen Anlass gegen die Kanaaniter gehabt und 189 nicht zögernd der Aufforderung Deboras gehorcht zu haben. 4) Die Hauptdifferenz, die zugleich schlagend die Abhängigkeit des historischen Kommentars vom Liede erweist, betrifft die Ermordung Siseras.

5, 24. Gepriesen über alle Weiber sei Jael, das Weib Hebers des Keniten, über die Zeltheiber sei sie gepriesen. Wasser forderte er, Milch gab sie, in prächtiger Schale brachte sie Milch. Ihre Hand streckte sie nach dem Stiele und ihre Rechte nach dem Werkhammer, und schlug den Sisera, traf seinen Kopf, zerschmetterte und zerschlug seine Schläfe. Vor ihre Füße sank er hin, fiel und lag am Boden, vor ihre Füße sank er hin und fiel, blieb erschlagen liegen, wo er hingesunken.

4, 19. Sisera ging zu Jael in das Zelt und sie deckte ihn zu mit dem Netze und er bat sie um etwas Wasser und sie gab ihm Milch aus dem Schlauche und deckte ihn wieder zu. Und er hiess sie Wache halten am Eingange und ihn verleugnen, wenn jemand fragte. Sie aber nahm den Zeltpflock und den Hammer in die Hand und trat leise zu ihm und schlug den Pflock durch seine Schläfen und trieb ihn in den Boden, während er fest eingeschlafen war; und er ward ohnmächtig und starb.

Nach Kap. 5 muss man sich folgende Vorstellung machen. Während Sisera gierig trinkt und die gewaltige Schale sein Gesicht bedeckt, ergreift Jael den Hammer und schlägt ihn damit vor die Schläfe, so dass er auf der Stelle tot bleibt; natürlich ist er stehend gedacht, denn sonst kann er nicht vor ihr zusammenbrechen und zu Boden stürzen. Ganz anders in Kap. 4. Da liegt Sisera und schläft, im Schlaf wird er gemordet, aber nicht mit einem Hammerschlag, sondern so dass ein Zeltpflock mittels eines Hammers

ihm durch die Schläfe in den Boden getrieben wird (וּחִצְלֹתָ 4, 21 schlägt zurück auf חִלְצָה 5, 26). Diese grausame und unsinnige Weitläufigkeit — zu der denn auch der tiefe Schlaf und das Liegen Siseras erforderlich ist — beruht auf misverstandener Differenzirung von יָרַח und הַלְמוֹתָ 5, 26, während diese Ausdrücke dort in Wahrheit ebenso gleichbedeutend sind wie יָרַח (שִׁמְאֵלָה) und יָמִינָה und nur des poetischen Parallelismus wegen variiren; vgl. Zach. 9, 9 mit Matth. 21, 2. 7. Nur in Kap. 5 ist Jaels Tat heroisch, in Kap. 4 feige und heimtückisch. 5) Das Einzige, was in Kap. 4 nicht aus Misverständnis oder Ausspinnung, sondern aus Tradition zu erklären ist, ist der Name von Deboras Manne, Lappidoth, der freilich der Bedeutung nach (Exod. 20, 18) merkwürdig an Barak erinnert¹⁾.

190 6. Über Gideons Besiegung der Midianiter besitzen wir gleichfalls zwei ganz verschiedene Versionen, von denen die eine vollständig und sogar mehr als vollständig erhalten ist 6, 1—8, 3, die andere aber am Anfange verstümmelt. Nach der ersten wird Gideon nicht durch einen persönlichen und sachlichen Anlass bewogen, den Feinden entgegen zu treten, sondern im voraus, ehe die Midianiter ihren diesjährigen Einfall gemacht haben, durch eine Theophanie zum Helfer Israels designirt. Wie nun wirklich die Midianiter kommen, ergreift den also Prädisponirten der Geist, er stellt sich an die Spitze seines Geschlechtes Abiezer und der israelitischen Bauerschaft und zieht, nicht ohne vorher noch durch gewisse Proben seines göttlichen Auftrags sich versichert zu haben, gegen den im Osten der Ebene Jezreel (7, 12) am Pass nach Bethsean zu gelagerten Feind. Sein anfangs 32,000 Mann starkes Heer schmilzt durch göttliche Veranstaltung auf 10,000 und end-

¹⁾ Für die Gleichzeitigkeit des Liedes ist zunächst 5, 8 anzuführen, wo die Gesamtzahl der streitbaren Männer Israels auf 40 000 (im Pentat. 600 000) angegeben wird, sodann die Wildheit des Affectes 5, 25—27 und die Freude über die getäuschten Erwartungen der Mutter 5, 28 ss. „Mit diesem glühenden Hass kann bloss ein Beteiligter, der den Hohn eines übermütigen Unterdrückers an sich selbst erfahren hat, sich über einen toten Feind aussprechen, nicht ein Jahrhundert später lebender Dichter“ (Studer p. 166). Die Abfassung durch Debora ist dagegen unwahrscheinlich, denn in 5, 3 ist אֲנִי Israel wie Exod. 15, und in 5, 15 wird von Debora in 3. Person geredet. Es bleibt nur v. 7 übrig, aber da ist קַמְחִי als erste Person durch den Glauben, Debora sei die Dichterin, entstanden und in Wahrheit entweder als dritte oder als zweite Person sg. fem. gemeint.

lich auf 300 zusammen, mit diesen wagt er einen nächtlichen Überfall und zersprengt die Nomaden. Während sie dem Jordan zu fliehen, bietet Gideon den Heerbann Israels und namentlich Ephraims auf, um den Flüchtigen die Furten zu verlegen; es gelingt, und unter anderen fallen die beiden Fürsten der Midianiter, Oreb und Zeeb, den Ephraimiten in die Hände. Nachdem so weit alles gut gegangen, droht zum Schluss noch ein unangenehmes Nachspiel. Die Ephraimiten, übermütig über ihren Erfolg, sprachen zu Gideon: was ist das für ein Streich, den du uns gespielt, uns nicht aufzubieten, (gleich anfangs) als du in den Kampf zogest gegen Midian? und zankten heftig mit ihm. Aber er antwortete ihnen: was habe ich denn jetzt getan im Vergleich zu euch? ist nicht die Nachlese Ephraims besser als die Ernte Abiezers? in eure Hand hat Gott die Fürsten Midians gegeben und was habe ich dagegen zu tun vermocht? Da liess ihr Zorn ab von ihm, als er so redete (8, 1—3).

Man sollte denken, bemerkt Studer p. 212—215 mit Recht, zu einer solchen Erörterung sei erst Zeit gewesen, nachdem die Verfolgung beendet, der Sieg vollständig und seine Früchte gepflückt waren; wie hätte sonst auch das Bild von der Ernte und gar von der Nachlese gebraucht werden können? Statt dessen ist 191 nun im Folgenden, von 8, 4 an, noch beinahe alles zu tun übrig. Da setzt Gideon mit seinen 300 Mann in rastloser Verfolgung den Midianitern über den Jordan nach; auf die Bitte um Brot für seine erschöpften Leute fragen ihn die Bürger von Sukkoth und Phenuel höhnisch, ob er denn etwa schon des Erfolges sicher sei, so dass man Ursach habe, für ihn Partei zu nehmen; aber unaufgehalten setzt er seinen Weg nach Osten fort und erreicht endlich am Saum der Wüste, bei Karkor, das Lager der Nomaden. Sie werden vollständig überrascht und ihre beiden Könige, die hier Zebah und Salmunah heissen, gefangen genommen. Auf diese letzteren hat es Gideon eigentlich abgesehen, denn wie wir nun zum Schluss erfahren, hatten sie am Thabor Brüder von ihm getötet, und es war die persönliche Pflicht der Blutrache, wegen deren er sich mit seinem Geschlecht zur Verfolgung aufmachte und nicht eher ruhte, als bis er die Schuldigen in seiner Gewalt hatte. Die Rache selbst zu vollstrecken, schämt sich anfangs der männliche Held; da aber sein Erbe sich als zu jung erweist, kann er sich der Pflicht nicht entziehen.

Nicht bloss ist mit 8, 1—3 das Vorhergehende notwendig abgeschlossen, sondern das Folgende 8, 4—21 geht auch von ganz anderen Voraussetzungen aus. Während nach 7, 23ss. der Heerbann Israels und Ephraims aufgeboten ist, sind 8, 4ss. nur Gideon und seine 300 Leute unaufhaltsam hinter den Feinden her. Während nach 8, 1—3 (vgl. 7, 24. 25) schon Lese und Nachlese gehalten und die Verfolgung zum Ziel gelangt ist, halten es die (kanaan.) Bürger von Sukkoth und Phenuel 8, 6. 8 noch für zweifelhaft, wie die Sache auslaufen werde. Die beiden Häuptlinge, die 7, 25. 8, 3 die Fürsten Zeeb und Oreb heissen und bereits gefangen sind, heissen 8, 5ss. die Könige Zebah und Salmunah und sind noch nicht gefangen. Die Hauptsache aber ist, dass der Anlass, weshalb Gideon, hier ein vornehmer und königlicher Mann 8, 18 und nicht der Unansehnlichste seines Geschlechts 6, 15, in der zweiten Version sich gegen die Midianiter aufmacht, ein ganz anderer ist als in der ersten, wie wir leider nur aus 8, 18ss. schliessen können, da uns der Anfang der mit 8, 4 einsetzenden Geschichte nicht erhalten ist. Dort ist es der Befehl Jahves, der ihn, sehr gegen seinen Willen, zum Retter Israels bestimmt; hier sind es natürliche und menschliche Motive, die ihn antreiben, den midianitischen Königen nachzusetzen — nicht im Interesse des Ganzen, sondern seiner Person, nicht an der Spitze Israels, sondern seiner 300 Leute, die bis zuletzt seine einzige Mannschaft bilden. Schon bei Barak vermuteten wir in Veranlassung von 5, 12 eine
 192 ähnliche Differenz, wie sie hier ungleich klarer vorliegt. Harmonistische Klammern, wodurch die beiden Versionen zusammengehalten werden, sind in 7, 25 und 8, 10 zu entdecken. „Die Köpfe Orebs und Zeebs brachten die Ephraimiten zu Gideon jenseit des Jordans“, heisst es 7, 25. Aber erstens geht er erst 8, 4 hinüber und ist 8, 1—3 noch diessseits, wie denn überhaupt in 6, 1—8, 3 sich alles im westlichen Lande abspielt; zweitens ist es absurd, dass die aufsässigen Ephraimiten ihm ihre spolia opima aus freien Stücken sollten zu Füssen gelegt haben. Von 8, 10 sind nur die ersten Worte echt, dagegen passen die 120,000 Erschlagenen offenbar nicht zu den 300 Mann, welche sie nach den anderweitigen Voraussetzungen von 8, 4ss. hätten erschlagen müssen¹⁾.

¹⁾ Einer dritten Version folgt Isa. 10, 26. Darnach ist der Hauptschlag beim Felsen Oreb gefallen, der 7, 25 nur beiläufig erwähnt wird. Studer p. 215.

Ohne Zweifel ist die natürliche Version 8, 4—21 die primäre und die religiöse 6, 1—8, 3 secundär. Bei der letzteren hat sich übrigens der ursprüngliche Kern durch spätere Zusätze sehr erweitert. Nach 6, 34 hat Gideon zunächst bloss sein Geschlecht Abiezer hinter sich, dann aber bietet er 6, 35 auch das übrige benachbarte Israel auf. Nachdem jedoch glücklich 32,000 Mann bei einander sind, muss auf alle Weise dafür gesorgt werden, sie wieder auf 300 herabzubringen, denn nur so viel zogen nach der alten Tradition (8, 4) in den Kampf. Der Verdacht, dass sowol 6, 35 als ein grosser Teil von Kap. 7 spätere, aus der Tendenz, womöglich immer ganz Israel handeln zu lassen, entsprungene Zusätze seien, wird noch verstärkt durch 7, 23—8, 3. Nämlich hier bietet Gideon den allgemeinen Heerbann erst bei der Verfolgung auf, offenbar damals zum ersten, nicht zum zweiten Male; denn die Ephraimiten zürnen darauf, dass sie nicht gleich¹⁾ gerufen seien, während sie doch 6, 35 gewiss nicht absichtlich ausgeschlossen sind; und ebenso hat es 8, 1—3 den Anschein, als ob vor 7, 23 dem Gideon niemand weiter gefolgt sei, als eben sein eigenes Geschlecht Abiezer. Ein fernerer Supplement ist 6, 25—32. In dem n. p. Jerubbaal konnte einer einigermassen alten Tradition — und das ist in ihren Grundlagen auch die von 6, 1—8, 3 — der Name Baal so wenig anstössig vorkommen, wie in den ähnlichen nn. pp. Isbaal oder Meribaal. Und wozu der neue Altar, da ja gerade vorher v. 24 schon einer errichtet ist, der noch heute steht? Übrigens ist auch schon dieser letztere im Vergleich zu 6, 17—21 ein Nimium. Denn der ursprüngliche Altar ist der als Sitz der Theophanie gedachte Stein unter der Eiche, auf dem Gideon v. 19s. opfert und aus dem v. 21 die Flamme schlägt — eine altertümlichere Vorstellung als das Herabfallen des ersten Opferfeuers vom Himmel, die eine gewisse Identifizierung von Stein und Gottheit voraussetzt. Der Altar und das Opfer von v. 22—24 kommen post festum, obwol es deutlich ist, dass v. 22 an 21 anknüpft. Man beachte auch, dass schon in v. 17 Gideon ahnt, wen er vor sich hat, und grade deshalb opfert, um der Sache gewiss zu werden,

¹⁾ [Das von mir Jud. 8,1 supplirte „gleich anfangs“ — vgl. p. 219, 10 — kann zwar mit einigem Recht aus הלכת (als du in den Kampf glngeest) heraus gelesen werden, entspricht aber doch vielleicht nicht der ursprünglichen Meinung des Verses. Dann würde sich der schon so vorhandene Widerspruch von 7, 23—8, 3 zu dem vorhergehenden noch verstärken].

also füglich nicht, wie in v. 22, erschrecken kann, da die Probe nach Wunsch ausfällt; dass ferner, wenn Jahve v. 21 vor ihm verschwindet, er nicht mehr, wie in v. 23, mit ihm reden kann. — Es ist möglich, dass der ursprüngliche Erzähler von 6, 1—8, 3 (oder viell. überhaupt der vordeut. Verfasser des Richterbuchs) Elohim und nicht Jahve gesagt hat; denn in 6, 20 ist מִן יְהוָה מֵלֶאךָ הַאֱלֹהִים gewiss nicht aus dem gewöhnlichen יְהוָה, sondern umgekehrt dieses aus jenem hergestellt, und in 8, 1—3 sagt Gideon Elohim. Auf 6, 36—40 darf man sich indessen schwerlich berufen, denn diese abermalige Probe steht sehr ungeschickt, und der Ausdruck v. 39 stimmt wörtlich mit einer späten Stelle der Genesis (18, 32). Doch mag immerhin 6, 36—40 älter sein als 6, 22—24. 25—32 und 7, 2—9, und andererseits mag der Name Jahve in 6, 11—21 und in Kap. 7 auf späterer Redaktion beruhen.

Was den Schluss der Geschichte Gideons betrifft 8, 22—28, so ist derselbe, sofern er die Nachricht über das Ephod zu Ophrah enthält, die Fortsetzung der Version 8, 4—21, denn mit den letzten Worten von 8, 21 ist der Ansatz gemacht, etwas Näheres über die goldene Beute zu berichten. Aber der Zusammenhang, worin die Nachricht jetzt steht, ist jung. Die alte Sage kann es nur als einen schönen Zug von Gideons Uneigennützigkeit berichtet haben, dass er die Beute nicht für sich behielt, sondern Gotte weihte. Das ursprüngliche Motiv hat vielleicht nachgewirkt in der Ablehnung des ihm angetragenen Königtums v. 22, die von einem sehr späten, zuerst bei dem nordisraelitischen Propheten Hosea auftauchenden Gegensatz der menschlichen zur göttlichen Herrschaft ausgeht (Vatke, p. 263) und zudem, obwol auf der Parabel Jothams beruhend, doch nicht zu der Angabe 9, 2 stimmt, wonach Gideon der Sache nach allerdings König von Ephraim und Manasse gewesen ist und seine Herrschaft auf sein Geschlecht vererbt hat — was ältere Ausleger vergebens weg zu interpretiren suchen.

8, 29—35 ist die Einleitung zu Kap. 9, eine rein redaktionelle Arbeit, grösstenteils bis auf den Ausdruck aus Kap. 9 entlehnt. Wenn es v. 39 heisst: „als nun Gideon starb, hurten die Kinder Israel wieder hinter den Baalim her und machten sich den Baal Berith zum Gott“, so ist das eine ganz unhistorische, aber
 194 für das Verfahren des Redigenten charakteristische Verallgemeinerung der Nachricht von Kap. 9, dass die damals noch kanaanitischen Bürger von Sichem einen Tempel des Baal Berith besaßen. Das

9. Kapitel selber zeichnet sich durch Vermeidung des Namens Jahve und durch den Gebrauch des Namens Jerubbaal aus, welcher letztere sich jetzt in Kap. 6—8 nur hie und da findet, ursprünglich aber auch in einer der beiden Versionen über Gideon, und zwar nicht in der ersten, der 6, 11—21 angehört, regelmässig gebraucht sein muss, da sich sonst die Interpolation 6, 25—32 und ihre Stelle nicht wol erklären liesse. Im Ton und Geist hat Kap. 9 gar keine Verwandtschaft mit der ersten, dagegen eine sehr grosse mit der zweiten Version. „Der theokratische Pragmatismus macht hier einer schlichten Darstellung des Kausalnexus der Begebenheiten Platz, der nicht wie früher durch das wunderbare Einschreiten einer überirdischen Macht und Leitung aufgehoben wird. Die religiöse Betrachtungsweise des Erzählers bescheidet sich, in dem Schicksal des freveln Abimelech und der ihm zu seinen Schandtaten behilflichen Sichemiten die Spuren einer moralischen Weltordnung, welche das Böse nicht unbestraft lässt, sondern früher oder später den Frevler mit rächender Hand ereilt, nachgewiesen zu haben (v. 20. 24. 56. 57). Es ist der Standpunkt religiöser Weltanschauung, auf welchem bei den Griechen etwa das Zeitalter des Herodotus und der gleichzeitigen Tragiker stand.“ So mit Recht Studer p. 231 s. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht noch die dem Pragmatismus zwar nur äusserlich aufgeheftete, aber in ihrem Geist zu dem Ganzen ausgezeichnet stimmende Parabel des Jotham, sofern sonst zu solchen Blicken in die Zukunft stets ein Bote Gottes erscheint, hier aber ein gewöhnliches Menschenkind ohne alles religiöse Pathos vom Standpunkt der moralischen Wahrscheinlichkeit aus redet. Gewiss gehört Jud. 9 (ebenso wie 8, 4—22) zu den allerältesten Erzählungen des Alten Testaments, stammt jedoch erst aus der Königszeit; denn in 9,2 gilt die Monarchie im Vergleich zur patriarchalischen Adels Herrschaft im Grunde doch als eine höhere Stufe.

7. Eine eigene Bewandtnis hat es mit Jephthah 11,1—12,7¹⁾. Obwol nicht dem Familienverbande Gileads angehörig, wird er doch zum Häuptlinge gemacht behufs des Kampfes gegen die Ammoniter.

¹⁾ Dass 10, 6—16 vom Deuteronomisten stamme (die sieben Götzen 10, 6 entsprechen den sieben Völkern v. 11. 12), haben wir gesehen; vgl. 1. Reg. 11, 5. 33. Von diesem stammt aber auch 10, 17. 18, womit er Anschluss sucht an Kap. 11. Die beiden Verse sind ebenso aus Kap. 11 entlehnt (11, 4 8ss.), wie 8, 30—35 aus Kap. 9.

Das erfahren wir aus 11, 1—11a. Der Satz „und Jephthah redete
 195 alle seine Worte vor Jahve zu Mispah“ v. 11b hat erst 11, 30 seine
 Konsequenz, wodurch er verständlich wird: „und gelobte ein Ge-
 löbde dem Jahve und sprach —“. In der Mitte steht gegenwärtig
 eine gelehrte historische Auseinandersetzung, die aus dem jeho-
 vistischen Berichte Num. 20. 21 entlehnt ist und sich in Jephthahs
 Munde sehr sonderbar ausnimmt, zumal wenn er damit auf die
 Ammoniter Eindruck machen soll. Für den Zusammenhang ist
 dieselbe nicht allein ganz wertlos, sondern sie passt auch nicht
 hinein. Denn sie redet, der pentateuchischen Erzählung folgend,
 immer bloss von den Moabitern und ihren unberechtigten Ansprüchen;
 aber hier handelt es sich ja gar nicht um die Moabiter, sondern
 um die Ammoniter (Studer zu 11, 24). An der späteren Ein-
 schiebung des Stückes 11, 12—29 kann man um so weniger zweifeln,
 als auch der historische Schluss v. 28. 29 dem Folgenden sich nicht
 gut fügt; denn v. 29 — der etwas sagen will und doch nichts sagt
 — greift dem v. 32 vor.

Ist dem nun so, so bleibt von Jephthah, da von seinen Kriegs-
 taten gegen Ammon gar nichts erzählt wird, eigentlich nichts übrig
 als das Opfer seiner Tochter, welches alle Jahr durch ein vier-
 tägliches Fest gefeiert wurde (11, 40). Mit anderen Worten ist
 Jephthah eine Schattengestalt, hat keinen Geburtsort, kein Geschlecht
 und wird begraben „in den Städten Gileads“. Seine ganze Ge-
 schichte hat nur ihre Pointe in dem Opfer der Jungfrau und dient
 zur Erklärung des Festes, welches man alljährlich in Gilead zu
 Ehren der Tochter Jephthahs feierte. Darum wol richtet er nur
 6 Jahre (12, 7). An diesem Urteil ändert auch 12, 1—7 nichts.
 Denn dies ist ein posthumer Nachtrag, der viel zu spät kommt, da
 Jephthah bereits 11, 34 zu Hause gekommen ist und seitdem sogar
 zwei Monate (11, 39) verflossen sind. Auch passt die 12, 2 aus
 freier Hand gemachte Voraussetzung nicht zu Kap. 11, und über-
 haupt ist das Auftreten der Ephraimiten, die ja jenseit des Jordans
 nichts zu suchen hatten und nicht durch einen eben erfochtenen
 Sieg aufgebläht waren, hier völlig unmotiviert, ein reiner Abklatsch
 von 8, 1—3, herrührend von einem, der Gideons Nachgiebigkeit
 nicht begriff und dem hochmütigen Stamme eins versetzen wollte.
 Das Schibboleth 12, 6 ist ein zur Zeit der lebenden Sprache sehr
 billiger, also nicht geschichtlicher und auch für den besonderen
 Zweck höchst überflüssiger Zug, und die 42 000 Gefallenen von

Ephraim flössen ebenfalls kein Vertrauen ein. Die zweite Hälfte des v. 4 von כִּי אֶמְרוּ an ist Glosse zu v. 6.

8. In den Sagen von Simson 13, 1—16, 31, die sichtlich von Einer Hand aufgezeichnet sind, stehn der derb volkstümliche Stoff und die religiös-nationale Form, so eng sie verwachsen sind, doch in einem auffallenden innerlichen Kontrast: der Geist Jahves treibt ihn und dann vollführt er tolle Streiche, die Israel nichts nützen. Was nun zunächst den Stoff angeht, so ist Simson offenbar kein eigentlicher Richter, er handelt immer allein für sich und steht nicht an der Spitze seines Stammes. Sein Name bedeutet Sonnenmann (wie שֶׁשֶׁי Esdr. 4, 8. 17) und schon den älteren Auslegern (Studer zu 15, 4) ist die Ähnlichkeit der Geschichte von den das Getreide anzündenden Füchsen 15, 1—8 mit dem Ritus der römischen Robigalien aufgefallen, die in Beziehung zu dem schädlichen Einfluss des Sonnenbrandes auf das Korn zu stehn scheinen. Von hier aus hat H. Steinthal¹⁾ den Versuch gemacht, auch alles Übrige was von Simson erzählt wird, mit dem Sonnenmythus zu combiniren. Man kann zugeben, dass die langen Haare des Naziräers eine Metamorphose der Strahlen des Helios sein können und dass Delila an Omphale oder Deianira erinnert; sonst aber hat Steinthal zu viel an Einen Nagel gehängt. Die Geschichte von dem Eselskinnbacken — wozu St. passend "Ὀνὸς γνάθον ταπεινὴν χειρὸν ἔσθου ἐνδοτέρω τῶν Μαλαῶν (Strabo p. 363) vergleicht — und von der aus einem Felszahn desselben springenden Rephubsquelle hat bereits J. D. Michaelis²⁾ ziemlich richtig aufgefasst, sie erinnert an Jakobs Auftürmung des Gebirges Gilead als Grenzwall zwischen Israel und Aram (wie denn überhaupt Jakob hie und da mit Simson Ähnlichkeit hat), hat aber mit der Sonne nichts Erkennbares zu tun. In welcher Beziehung die beiden Säulen des Dagontempels, die Simson 16, 29 umstürzt, oder die Türflügel des Stadtores, die er 16, 3 den Philistern von Gaza samt den Pfosten aushebt und auf einen hohen von Hebron aus sichtbaren Berg trägt, zu den Säulen des Herkules stehn, ist für den in diese Mysterien nicht Eingeweihten rätselhaft. Vollends lächerlich ist die Erklärung des Bienenschwarmes, der aus dem Aase des Löwen kommt 14, 8: wenn die Sonne im Löwen stehe, also in den Hundstagen, so sei die Bienenzucht und der Honigbau am ergiebigsten. Schon Bochart

¹⁾ Zeitschr. für Völkerpsychologie 2, 129 ss.

²⁾ Suppl. ad lex. Hebr. n. 1307.

und neuerdings Studer haben auf den Volksaberglauben der Griechen und Römer gewiesen, wonach die Bienen aus dem Aase des Ochsen entstehen — doch wol nicht, wenn die Sonne im Ochsen einkehrt. Einstweilen wird man auch die höchst unwahrscheinliche Tatsache, dass die Hundstage in dem heissen Palästina, wo dann bereits alles abgeblüht hat, die günstigste Zeit für die Bienen sein sollen, so lange zu bezweifeln haben, bis die naturwissenschaftliche Beobachtung sie bestätigt hat. Die Geschichtlichkeit der Person Simsons soll nicht gerade mit diesen Bemerkungen gerettet werden. Man
 197 sucht sie zwar durch Gen. 49, 16 zu erweisen, aber die Worte „Dan wird richten sein Volk so gut wie einer der Stämme Israels“ können nicht den Sinn haben „Dan wird so gut einen Richter über Israel stellen wie die übrigen Stämme“; Israel kann nicht das Volk des Stammes Dan heissen, Simson war kein Richter, und Richter über Israel hat es nie gegeben. Es kann nur gemeint sein, dass im Gegensatz zu Ruben Simeon und Levi der kleine Stamm Dan der auch ihm drohenden Gefahr der Auflösung entgehn und seine politische Selbständigkeit sich bewahren werde. Dillmann bemerkt, 227 sei deshalb nicht das Volk Dans selber, weil es sich ohnehin verstehe, dass der Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit habe¹⁾. Verstand sich das bei Simeon und Levi auch von selber? war nach Jud. 17, 18 die Gefahr nicht grade bei Dan sehr gross, dass er verschlungen oder zersplittert wurde, und gehörte nicht wirklich eine ungewöhnliche Energie dazu, dass er sich seine Existenz als selbständiger Stamm dennoch erhielt? Was Simsons Vater Manoah betrifft, so ist dies der Name der Bevölkerung von Soraa. Als diese Stadt nach dem Exil neu besiedelt war, leitete sich die Hälfte des Manachthiten von Soraa — der alte Name blieb — von Schobal und die andere Hälfte von Salma ab, was von Haus aus zwei kalibbäische d. i. süd-judäische Geschlechter gewesen sein sollen 1. Chron. 2, 52, 54. Merkwürdiger Weise kommt Manachath ben Schobal auch bei den Edomitern vor (Gen. 36, 23).

Die Form der Schwänke und Sagen ist in diesem Falle der religiöse und nationale Geist, woher sie zugleich den tragischen Zug empfangen. Sie tritt am meisten in der Einleitung Kap. 13 und im Schluss 16, 23—31 hervor, durchzieht aber auch alles Übrige. Sie ist es, wodurch die grosse Ähnlichkeit der Geschichte Simsons mit der Gideons (6, 1—8, 3) entsteht, vgl. 13, 9—23

¹⁾ Kommentar zur Genesis, 3. Aufl. In den späteren Auflagen korrigirt.

(Elohim) mit 6, 11—24: Studer hat Recht zu vermuten, dass in 13, 19 ursprünglich ebenso wie in 6, 21 berichtet wurde, wie der Engel durch Berührung dem Felsen ein Feuer entlockt habe, durch welches das Opfer verzehrt worden sei. Wie Gideon und Saul darin übereinkommen (6, 15. 1. Sam. 9, 21), dass sie beide zuvor ihres göttlichen Rerufs versichert werden und dann, wenn der Anlass zu handeln kommt, tun, wozu der Geist sie treibt, so ist Simson sogar ausgesprochenermaassen (13, 5) das Vorspiel zu Saul. Auch Saul ist leiblich und geistig eine elementare Natur, auch er widmet sein Leben dem Kampfe gegen die Philister und nimmt ein tragisches Ende, seit der Geist Jahves von ihm gewichen ist. Man darf wol in Simson, sofern er der patriotische Streiter gegen den Erbfeind ist, den Schatten Sauls erkennen. Passend wird er einem Stamme zugesprochen, von dem nur eine dunkle Kunde vorhanden war, dass er einst in der Nähe Benjamins und Philisthåas gewohnt hatte. Die Aufzeichnung dessen, was man sich von ihm erzählte, ist zwar in einer vergleichsweise alten Zeit geschehen, wo es aber doch schon halb verklungen war, dass jemals die Philister über Israel geherrscht hatten (14, 4).

Dan und Benjamin. Kap. 17—21.

9. Wenn der kritische Grundsatz allgemeine Geltung hat, dass wir uns innerhalb der Tradition über die alte Zeit vorzugsweise an solche Punkte zu halten haben, welche von den späteren Vorstellungen und Gebräuchen abweichen, so ist die Erzählung Jud. 17. 18 eine der historisch wertvollsten im ganzen Alten Testament. Die Art und Weise, wie die einzelnen Stämme zu ihrem besonderen Gebiete kommen, ist zwar hier in Übereinstimmung mit Jud. 1, aber ganz anders wie im Buch Josua dargestellt. Vgl. 18, 1: in jener Zeit suchte sich der Stamm Dan (der bis dahin in einem Kriegslager nach Analogie von Gilgal und Silo, zwischen Soraa und Esthaol, gehaust hatte) ein Erbe zum Wohnen, denn bis dahin war ihm noch keins zum Lose gefallen unter den Stämmen Israels. Noch viel bedeutsamer aber weicht der Jahvekultus, wie er hier geschildert wird, von dem Muster des pentateuchischen Ritualgesetzes ab, grade so wie auch die übrigen bezüglichen Angaben des Richterbuchs, z. B. über das Opfern Gideons und Manoaßs und über das goldüberzogene Jahvebild des ersteren.

Vatke (p. 268) ist der Meinung, dass unser Stück zwei ein-

ander im Einzelnen widersprechende Relationen enthalte, weshalb bald von einem, bald von zwei oder drei oder vier Bildern die Rede zu sein scheine, einem geschnitzten, gegossenen oder überzogenen Bilde und von Theraphim (17, 3. 4. 5. 18, 14. 18. 30. 31). In Wahrheit finden sich aber nur an einzelnen Stellen Glossen welche von Hass und Verachtung gegen den ketzerischen Kultus zu Dan eingegeben sind. So schliesst sich in Kap. 17 der v. 5 unmittelbar an v. 1 und setzt v. 2—4 nicht voraus, namentlich nicht **בבית מיכה** v. 4. Ferner scheint in 18, 14—18 der Text, z. T. von 199 17, 2—4 aus, gründlich verderbt zu sein. Man muss lesen und übersetzen: „Und die fünf Kundschafter huben an und sprachen zu ihren Brüdern: wisst ihr, dass in diesem Gehöft ein Ephod und Theraphim sich befindet? also wisset, was ihr zu tun habt, geht hinein und nehmt das Ephodbild und die Theraphim! Der Priester aber stand vor dem Tore und sie (die ihm von 18, 3 her bekannten fünf Männer) traten hinzu und gingen in das Haus des jungen Leviten und grüssten ihn freundlich — derweil drangen jene (die übrigen Daniten) in das Gotteshaus des Micha und nahmen das Ephodbild und die Theraphim.“ Dass v. 17 unmittelbar an v. 14 anschliesst, verrät sowol das Subject (17a = 14a) als das Asyndeton **באו לקחו**, welches in altem Hebräisch nur bei Imperativen vorkommt, die dann notwendig **ויעי** v. 14. fortsetzen. Die letzten Worte in v. 17, von **ושש** an, gehören als (richtige) Glosse von **ואלה** zu v. 18; v. 15 folgt auf v. 14. 17; v. 16 enthält wertlose Rudera aus v. 17. Es wird unterschieden zwischen den fünf Kundschaftern, die den Priester in ein Gespräch verwickeln, und den übrigen Daniten, die inzwischen den Raub ausführen, desgleichen zwischen dem Wohnhause des Priesters und dem Gotteshause Michas. — Endlich ist auch 18, 30 vgl. mit 18, 31 eine Interpolation. Ein Widerspruch zwischen den beiden Angaben besteht allerdings nicht, denn es handelt sich um verschiedene Dinge, nämlich v. 31 um das Ephod Michas, welches nur, solange der Tempel zu Silo bestand (d. h. bis zum Tode des Eli), zu Dan aufgestellt war, dagegen v. 30 um das Priestergeschlecht Jonathans, welches bis zur Zerstörung des Heiligtums durch die Assyryer das heilige Amt zu Dan in erblichem Besitze hatte. Aber der Anfang von v. 31 setzt offenbar den Anfang von v. 30 nicht voraus. Ausserdem datirt die ursprüngliche Aufzeichnung von Kap. 17. 18 gewiss nicht erst aus der Zeit nach dem Untergange Samariens.

10. Ein Anhang ganz anderer Art ist Kap. 19—21; er widerspricht allem, was wir sonst über die Richterzeit wissen. Während sonst überall nur die einzelnen Geschlechter und Stämme oder wechselnde Verbindungen derselben auftreten, so ist hier Israel vollkommen centralisirt, ein einheitlicher Automat. Wie Ein Mann entrüsten sie sich, kommen zu Hauf, beraten und beschliessen, kämpfen und siegen, weinen und klagen. Nachdem Benjamin aufgerieben ist, herrscht grosse Trauer, dass nun ein Stamm am Dutzend fehle und Israel nicht mehr vollständig sei, als ob die Zwölftheilung je praktische Bedeutung und tatsächliche Existenz gehabt hätte. Auch die grossen und genau angegebenen Zahlen hängen mit dieser Anschauungsweise zusammen: 400,000 Mann kommen auf die blosse Kunde der Schandtbat instinktiv nach Mispha zusammen, von Dan bis Beerseba und aus dem Lande Gilead; 26,700 Benjaminiten stellen sich ihnen entgegen, erschlagen am ersten Tage 22,000, am zweiten 18,000 Mann, sind am dritten Tage selber noch halbwegs vollzählig, werden aber schliesslich bis auf 600 allesamt niedergemacht.

Die Einheit Israels ist eine kirchliche, das handelnde Subjekt ist die Versammlung des Volkes Gottes (20, 2) oder, wie der gewöhnliche Ausdruck lautet, die Gemeinde; als habe es damals nicht 200 tausende von Sakralvereinigungen, sondern nur eine einzige gegeben, denn עדה im technischen Sinn ist keine politische, sondern eine sakrale Gemeinde. Es hat alles einen gesalbten, aber nicht prophetisch-ausserordentlichen, sondern gesetzlich-ordnungsmässigen religiösen Anstrich. Man fühlt sich wie in einer geistlichen Konferenz, der Gegensatz gegen die höchst natürlichen und frischen Triebe, die das Volksleben übrigens, und zwar nicht bloss im Richterbuche, sondern auch in den Bb. Samuelis und der Könige zeigt, fällt merkwürdig auf. Voll heiligen Ernstes will die Gemeinde die Sünde in ihrer Mitte nicht dulden, und scheut zu diesem Zwecke den Kampf mit den kriegerischen Benjaminiten nicht, weinend über die anfänglichen Niederlagen setzt sie ihn auf Gottes Befehl gehorsam fort, bis sie ihren Beschlüssen Vollziehung verschafft hat. Obwol sich die Schwerter in den Händen dieser Leute etwas sonderbar ausnehmen, machen sie doch gründlichen Gebrauch davon und lassen aus frommer Konsequenz nichts übrig von allem was ihnen in die Hände fällt. Dann erheben sie wieder ihre Stimme und weinen ein grosses Weinen vor dem Herrn, bis sie Mittel und

Wege gefunden haben, den Schaden — durch abermalige fromme Grausamkeit 21, 10—12 — wieder gut zu machen. „Vom mosaischen Gesetze kommt nichts in unseren Kapiteln vor, aber wer könnte es verkennen, dass der Geist, welcher seinen Ausdruck gefunden hat im Gesetze, die so handelnde Gemeinde erfüllte! Ohne die Nachrichten von der Gemeinde Israels im Hexateuch würde unsere Erzählung ganz abgerissen und unverständlich dastehn; man versuche sie zu verstehn ohne sie. Unser Verfasser klagt 19, 1. 21, 25 über die Unordnung der damaligen Verhältnisse und wendet sich von den Kriegen innerhalb der Gemeinde ab, um freudig hinzuschauen auf die Zeit der Ruhe unter königl. Herrschaft. Freilich, Krieg führte die Gemeinde, einen furchtbaren Krieg gegen ihr eigenes Fleisch und Blut, aber wo fänden wir unter den Königen ein so einiges, kräftiges, ernstes, für die höchsten Güter den schweren Kampf so willig übernehmendes Israel.“ So äussert sich treffend Bertheau¹⁾. Nicht bloss unter den Königen sind diese Zustände nicht zu finden, sondern erst recht nicht unter den Richtern, überhaupt nicht im alten Israel, sondern erst bei den nachexilischen Juden, wo es kein Volk, sondern nur noch eine Kirche gab. Wenn jedoch Bertheau fortfährt: „Hätten wir mehrere Erzählungen ähnlichen Inhalts aus den ersten Jahrhunderten des Wohnens Israels in Palästina, manches Rätsel des Pentateuchs würden wir lösen, manche vereinzelte Erscheinung der israelitischen Geschichte im erwünschten Zusammenhange uns deutlich machen können“, so ist das eine grosse Undankbarkeit gegen das Buch der Chronik, wo es ja viele solche Erzählungen giebt. Übrigens ist es deutlich, dass sich hier im Kleinen die Pentateuchfrage wiederholt — sie ist auch im Kleinen lösbar.

In Kap. 19 wird der Anlass zu dem heiligen Kriege berichtet. Ein Levit vom Norden Ephraims hat seine Kebsen verstossen (וְרִמְזָה 19, 2), sie dann jedoch wieder in ihrer Heimat Bethlehem aufgesucht und nach langem Schwelgen in ihres Vaters Hause sich endlich Abends mit ihr auf den Heimweg gemacht, ohne vor Nacht weiter als bis Gibeon zu kommen. Die gottlosen Buben von Gibeon wollen ihm an den Leib, er aber liefert ihnen in der empörendsten Weise sein Weib aus, die sie zu Tode mishandeln. Wegen dieser Schandtath nun, die vor allen Dingen seine eigene ist,

¹⁾ In der ersten Auflage seines Kommentars p. 213 s. Abgeschwächt in der zweiten p. 257.

soll ganz Israel zu seinen Gunsten eingeschritten sein? Man beurteilt die alten Israeliten zu schlecht, wenn man glaubt, sie hätten nicht eher den heiligen Mann gesteinigt als die Rote von Gibeon gezüchtigt. Die Ursache steht in vollständigem Misverhältnis zur Wirkung, sie kann so erschütternde Ereignisse nicht erklären. Sonst ist in den Büchern der Richter und Samuelis die Masse ziemlich unbeweglich, sie lässt sich von den Feinden schinden und plagen und rafft sich nicht auf, bis einer, dem die Galle überläuft, sich an die Spitze stellt und sein Geist die Übrigen mit sich fortreisst — und hier sollte ein vergleichsweise geringfügiger Vorfall eine so ungeheure Metamorphose des Volkes bewirkt haben? Es hätte doch wenigstens, nach allen Analogien, ein Einzelner die Seele des Ganzen gewesen sein müssen; wie können 400,000 Mann so empfinden und handeln! Aber vor nichts hat unser Erzähler eine so grosse Scheu wie vor Namen. Keine einzige Person wird namhaft gemacht, was doch bei einem solchen, wenn geschichtlich, sich notwendig tief ins Gedächtnis prägenden Unternehmen Verwunderung erregt¹⁾. Auch in Kap. 19 sind alle Agirenden anonym, sowol der Levit (der nicht einmal den Namen seiner Stadt weiss, sondern auf Befragen die äusserste Ecke Ephraims als seine Heimat angiebt 19, 18), als seine Keise und ihr Vater, als endlich auch der alte Mann, der vom Gebirge Ephraim gebürtig und darum (!) ein Fremdling zu Gibeon ist. Die 202 scheinbar grössere Lebendigkeit von Kap. 19, durch die Studer an Kap. 17. 18 erinnert wird, ist lediglich genremässiger Natur und ähnlich zu beurteilen wie z. B. die Anschaulichkeit der freilich sonst ganz unvergleichlichen Geschichte Gen. 24. Die Pointe in Kap. 19 ist einfache Reminiscenz von Gen. 19, die Übereinstimmung erstreckt sich bis ins Kleine. Ähnliche Reminiscenzen kommen öfters vor und nicht bloss in Kap. 19; insbesondere ist die Beschreibung des Kampfes gegen Gibeon Kap. 20 nahezu eine Kopie der Beschreibung des Kampfes gegen Ai (Jos. 8). Sonst vgl. 19, 27 mit

¹⁾ In 20, 27. 28 ist die Parenthese zwischen ביהמה v. 27 und לאמר v. 28 offenkundiges Glossem, denn sonst müsste sie bei v. 18 stehn, auch kann לאמר nicht so von וישאלו getrennt werden. Also fällt Phinehas der Hohepriester fort und damit der angebliche Anhalt zur Zeitbestimmung. Ebenfalls zu streichen ist v. 35 und der erste Satz von v. 36: ויהי v. 36 schliesst an v. 34. Diese Interpolation ist Korrektur zu v. 46 und es ist wahrscheinlich, dass der erste Satz von v. 36 eigentlich v. 47 einleitet. In v. 46 fallen von den 25 700 Benjaminiten (lies 20, 15 המניסה) 25 000 und 600 enttrinnen; da bleiben 100 übrig, die nach v. 35 auch noch mitgefallen sind.

1. Sam. 3, 15; 19, 29 mit 1. Sam. 11, 7; 20, 13 mit 1. Sam. 11, 12; 20, 16 mit 3, 15; 20, 26 mit 2, 4. 5, wo der Ort der gleiche; 20, 45 mit 8, 2; 20, 47 mit 2. Sam. 2, 25; 21, 15 mit 2. Sam. 6, 8.

Auch die Sprache dieser Kapitel weicht von der gewöhnlichen der geschichtlichen Bücher ab und enthält manches Spätere. Zu 20, 13 נבערה vgl. Deut. 13, 6. 17, 12. 22, 22; zu 20, 6 ומה ונבלה Lev. 18, 17. Deut. 22, 21. Besonders finden sich manche Ausdrücke die dem Priestercodex und der Chronik eigentümlich sind, z. B. זכר und 21, 11. 12, ל in Ansehung von 21, 12, 21, 23 (statt לקה nur in der Chronik), ממערב גבע 20, 33 (nur in der Chronik), שלף הרב 20, 1. 15. 17. 25. 35. 46; wozu noch die beständigen Zahlangaben kommen, grade wie im Priestercodex und in der Chronik. Völlig unhebräisch ist der Ausdruck האשה 20, 4 und באיש אחד חברים 20, 11, ebenso verstossen gegen den alten Sprachgebrauch die Asyndeta 20, 43 und die poetischen Wendungen לערוב 19, 9, שדה נחלת ישראל 20, 6, מניה, 20, 33 (quoll hervor Iob. 38, 8), עיר מהם (die Männerstadt Iob. 24, 12). Hiezu füge man 19, 16 „die Bewohner von Gibeon waren Benjaminiten“, 21, 19 „Silo im Norden von Bethel östlich von der Strasse, welche von Bethel nach Sichem führt“, 19, 12 „die Stadt der Jebusiter, Ausländer, welche nicht zu den Kindern Israel gehören“, 21, 12 „das Lager von Silo im Lande Kanaan“ — Erklärungen, bei denen man im Zweifel ist, ob sie aufrichtig gemeint sind oder einen Schein der Altertümlichkeit (wie in Gen. 14) erwecken sollen.

Man wird zweifeln dürfen, ob für Jud. 19—21 überhaupt ein historisches Faktum zu Grunde liegt. Irgendwelche Nachwirkung in der Geschichte hat dasselbe jedenfalls nicht geäussert, denn hernach ist grade Benjamin der Mittelpunkt, von dem die Neuschöpfung Israels zu einem einigen Volk und Königreich ausgegangen ist — ausserdem fehlt im Segen Jakobs jede Andeutung, dass dem jüngsten und kleinsten, aber zugleich edelsten Stamme einst die Gefahr, der Simeon und Levi erlegen sind, so nahe gewesen ist. Unsere Erzählung scheint nicht auf naiver Überlieferung zu beruhen, sondern künstlich zurecht gemacht zu sein. Die hervortretenden Orte sind fast lauter solche, die in der Zeit der Genesis des Königtums historisch bedeutsam gewesen sind. Gibeon war die Heimat Sauls, von dort erliess er das gleiche Aufgebot wie der Levit 19, 29. Unter dem Heere befanden sich die Jabe-siten nicht, denn sie wurden von den Ammonitern belagert. Wie

in Kap. 21 Benjamin durch Jabes und Silo in seiner Existenz als Stamm erhalten wird, so ging von Silo die Vorbereitung des Königtums, der historischen Tat des Stammes Benjamin, aus, und die Befreiung der Stadt Jabes war der direkte Anlass zur Erhebung Sauls. Die Beziehung von Gibeas zur Bethlehemitin, wie sie in Kap. 19 sich findet, könnte an Sauls Verhältnis zu David anklingen, vgl. die 16 Monate 19, 2 mit 1. Sam. 27, 7. Mispha als gegebener (20, 1) Centralpunkt der Gemeinde ist lediglich Substitut des noch nicht vorhandenen Jerusalems, wie nach Hierem. 40, 6ss. auch 1. Sam. 7, 5ss. und 1. Macc. 3, 46ss. Aber die historischen Elemente, die hier benutzt sein mögen, sind in einer Weise combinirt, deren Sinn wir nicht zu erraten im Stande sind; nur dass der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins dabei im Spiel gewesen ist, scheint klar. Möglicherweise nimmt unsere Erzählung von Os. 10, 9 ihren Ausgang¹⁾.

Wenn übrigens die gänzliche Artverschiedenheit von Jud. 17, 18. und Jud. 19—21 hiernach ausser allem Zweifel steht, so folgt, dass die Wendung **בימים ההם אין מלך בישראל** 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25 erst von einer nachträglichen Redaktion in beiden Stücken durchgeführt ist.

Anhang: Das Buch Ruth

204

enthält die Geschichte von der Moabiterin Ruth, die nach ihres in Moab weilenden Mannes Tode aus Anhänglichkeit zu ihrer Schwiegermutter Noomi mitzieht nach deren Heimatsorte Bethlehem und durch ihre Heirat mit Boaz die Stammutter Davids wird, dessen Genealogie zum Schlusse 4, 18—22 mitgeteilt ist. Weil diese Geschichte in die Richterzeit fällt (1, 1) wird sie seit alters als Anhang zum Richterbuch behandelt. Die bei Josephus contra Apion. 1, 38 und mehrfach bei Kirchenvätern sich findende Zählung von 22

¹⁾ Sicher wenigstens nimmt nicht umgekehrt der Prophet Rücksicht auf Jud. 19ss. Denn die dort erzählte Schandtat kann doch nicht dem ganzen Volke zur Last gelegt werden, im Gegenteil ist das Benehmen Gesamtisraels bei dieser Gelegenheit untadelhaft. Ausserdem hat jenes Ereignis in keiner Weise Epoche gemacht, so dass von da ab die Sünde Israels gerechnet werden könnte. Es bleibt nur übrig sich dem Verständnis des Targums anzuschliessen, wonach die Tage Gibeas (Os. 10, 9) zu verstehn sind von der Erwählung Sauls. Dies ist durchaus im Sinne Hoseas, der es beständig als gleichmässige Felonie in Parallele stellt, dass Israel 1) andere Götter und 2) andere Könige dem Jahve an die Seite setzt.

(statt 24) Büchern des A. T. fasst Ruth und Richter zusammen. Aber in unserem hebräischen Kanon steht die Erzählung unter den Hagiographen, und dass dies das Ursprüngliche ist, folgt daraus, dass eine Versetzung von dort her sich sehr wol, nach dort hin aber sich nicht erklärt, dass also diese Stellung (so gut wie die des Daniel) historische Gründe haben muss, welche nur darin liegen können, dass der Kanon der Propheten bereits abgeschlossen war, als Ruth recipirt wurde. Ausserdem hat die Zahl 22 den Verdacht der Künstlichkeit gegen sich, weil sie mit den Buchstaben des Alphabets übereinkommen soll und nicht bloss die Zusammenfassung von Ruth und Richter, sondern auch von Klagelieder und Jeremias nötig macht.

Auf eine späte Abfassungszeit führt nicht bloss das antiquarische Interesse an dem Verfahren bei der Leviratshe 5, 1—12 (v. 7), einer Sitte, die noch zur Zeit des Deuteronomiums lebendig gewesen sein muss¹⁾, sondern auch die Sprache: בימי שפט השפטים 1, 1, להן חשבונה 1, 13, שדי 1, 20. 21, יקר מקרה 2, 3, der Gruss 2, 4, מרגלות 3, 4. 7. 8. 14, קים 4, 7 und andere Erscheinungen²⁾. Wenn ferner das Buch der Richter einen zuverlässigen Eindruck von der Periode giebt, über die es handelt, so ist dies Idyll vollständig unhistorisch. „Lässt man auch den von wilden Elementen bewegten Vordergrund (der Richterzeit) zurück und den Hintergrund divinatorisch hervortreten, so wird man darin doch keineswegs ein so gesittetes und religiöses Leben entdecken, wie die Schilderungen des Buches Ruth vermuten lassen.“ Das wichtigste Merkmal der Zeit ist aber die Genealogie Davids. Wie in 1. Chron. 2 wird über Isai Obed Boaz auf Salma zurückgegangen. Salma nun ist deswegen der Vater Davids, weil er der Vater Bethlehems (und anderer Städte der Landschaft Ephrath) 205 ist (1. Chron. 2, 54). Aber Salma ist der Vater Bethlehems nach dem Exil. Er gehört nämlich zu Kaleb Abi Hur, und wenn irgend etwas gewiss ist, so ist es das, dass in der alten Zeit die Kalibäer im Süden und nicht im Norden Judas wohnten und dass speciell

¹⁾ Deut. 25, 5—10. Vgl. allerdings dagegen schon Lev. 18, 16. 20, 21.

²⁾ Sehr auffallend ist auch Noomi, Femininum zu Nooman, als Name eines Weibes aus Bethlehem in vordavidischer Zeit. Man könnte nach dem Arabischen erklären (Nu'mān Nu'mā, Ewald gramm. arab. I § 287), oder vielleicht besser nach dem Aramäischen, wo ochorān ochori eine vollkommene Parallele zu Nooman Noomi abgiebt. Im Hebräischen wird bekanntlich das schliessende Tau bei den Femininendungen auf it und üt niemals abgeworfen. Meine Huld bedeutet Noomi gewiss nicht.

David durch seine Geburt nicht zu ihnen, sondern vielmehr zu dem älteren Teile Judas gehörte, der gegen das eigentliche Israel gravitirte und mit Benjamin in nächster Verbindung stand. Von den übrigen Gliedern der Genealogie sind Nahson und Amminadab die Fürsten Judas im Priestercodex, die passend als die Ahnen ihres Nachfolgers angesehen werden; Ram aber ist der Erstgeborene des Erstgeborenen Hesrons (1. Chron. 2, 25) und auch durch die Bedeutung seines Namens (der Hohe) wie Abram zum Ausgangspunkte der fürstlichen Linie qualificirt. Das Buch Samuelis weiss nur von Davids Vater Isai, während dagegen Sauls Geschlecht höher hinauf verfolgt wird und kein Grund war, dies bei seinem berühmteren Nachfolger zu unterlassen. Vgl. meine *dissertatio de gentibus et familiis Iudaeis* (1870) p. 17.

Die Erzählung sieht es keinesfalls darauf ab, die Leviratehe zu empfehlen, die vielmehr nur als ein interessantes Stück Altertum behandelt wird. Vielmehr scheint der genealogische Zweck die Hauptsache zu sein und dabei wiederum die Pointe (deren historischer Anhalt in 1. Sam. 22, 3 zu suchen ist) dies, dass das vornehmste Geschlecht in Israel von einer moabitischen Proselytin abstammt. Aus diesem Grunde schliesst Kuenen (*Onderzoek*¹ I p. 212. 214), dass das Buch Ruth vor der Reformation Ezras und Nehemias (ungefähr 444 v. Ch.) geschrieben sein müsse, wodurch die Heiraten mit fremden, auch moabitischen Weibern auf das strengste untersagt wurden. Aber auf die Weise könnte man am Ende die Abfassung in der vorderdeuteronomischen Zeit ansetzen, was sicher unrichtig ist.

II. Das Buch Samuelis.

206

Während das Buch der Richter einzelne Erzählungen enthält, welche nicht pragmatisch zusammenhangen, wird mit dem Buch Samuelis der Geschichtsfaden fortlaufend und, wenngleich vielfach sehr dünn, reisst er doch nicht ab bis zum Schluss des Buches der Könige. Die durch das Königtum bewirkte Centralisirung hat dem Volke ein politisches Gesamtbewusstsein und Sinn für seine Geschichte gegeben. Aber einheitliche schriftstellerische Konzeptionen sind die Bücher Samuelis und der Könige dennoch nicht, vielmehr ebenfalls Kompilationen aus verschiedenen Quellen. Wie in den Bb. der Richter und der Könige ist auch im Buch Samuelis die

Schlussredaktion nachdeuteronomisch; jedoch ist dieselbe hier bei weitem nicht so konsequent und systematisch durchgeführt wie dort. Es ist darum besser, gleich mit der Untersuchung der einzelnen Abschnitte vorzugehen und erst zum Schluss von der Redaktion zu handeln.

Eli, Samuel, Saul. 1. Sam. 1—14.

1. Bei der Jugendgeschichte Samuels 1. Sam. 1—3 ist die Erzählung zu Anfang unvollständig, denn wenn 1, 3 gesagt wird: dort waren die beiden Söhne Elis Priester, Hophni und Phinehas, so gilt Eli selber als bekannt und es muss schon früher von ihm, von seiner Stellung am Tempel zu Silo und seinem Verhältnis zu Israel, die Rede gewesen sein. Die Septuaginta hat den Anstoss durch Korrektur beseitigt, indem sie liest: dort waren Eli und seine beiden Söhne Priester.

Silo gilt hier als der Mittelpunkt Israels in der das Königtum negativ vorbereitenden Periode; aber nur im Untergehn wird dieser Mittelpunkt vorgeführt, um denjenigen dazu in Beziehung zu setzen, der aus dem untergegangenen alten zu einem neuen Zustande hinüberführte. Samuel, aus der später Ramathaim (Sept. und MT 1, 1 vgl. 1. Macc. 11, 34. Marc. 15, 43. Joh. 19, 38) genannten Stadt Rama in der unweit der benjaminitischen Grenze gelegenen südwestlichen Landschaft Ephraims gebürtig, wird als kleiner Knabe von
 207 seiner Mutter zum Priester (keineswegs zum Nazir) geweiht, dient mit dem Priesterornat bekleidet (2, 18. 19) unter der Aufsicht Elis (2, 11. 3, 1, wie Num. 3, 4) am Heiligtum zu Silo und schläft als Aedituus im Tempel bei der Lade Gottes 3, 3. Er ist der wahre von Jahve bestimmte Erbe Elis und wird als solcher dessen leiblichen Erben entgegengesetzt 2, 11. 18—21. 26, welche letzteren, weil sie das Opfer Jahves in Verachtung bringen, den Untergang Silos und des dortigen Priestertums verschulden, dessen geistige Bedeutung für Israel dann durch Samuel in viel höherem Sinne aufgenommen und fortgesetzt wird. Passend ist es Samuel selbst, dem zum Schluss in Kap. 3 die göttliche Offenbarung über den drohenden Sturz des Alten zu teil wird, aus dessen Ruinen er dann das Neue vorzubereiten berufen ist.

Zwei spätere Einsätze grösseren Umfangs lassen sich in Kap. 1—3 erkennen. Der Psalm der Hanna 2, 1—10 handelt von ganz anderen Dingen als die in die Situation passen, und ist gar

keine dem Zusammenhange sich anfügende Ergänzung, sondern eine fremdartige und späte Interpolation. Anders steht es mit der Drohung des prophetischen Anonymus an Eli 2, 27—36. Dies ist ein zur Sache sprechender Nachtrag aus weit früherer Zeit, der jedoch schwerlich älter ist als das Deuteronomium und die Reformation des Josia (621 v. Chr.). Man erkennt dies schon aus der Sprache (איש לא אברית 2, 33 und לבלות אח עיניך ולאדיב את-נפשך) als Transitive von אִישׁ לֶךְ יִבְרַח לְךְ אִישׁ), aber weit mehr aus dem Inhalte. Es wird, von einem spezifisch judäisch-jerusalemischen Standpunkte aus, der sonst in Kap. 1—3 sich nicht geltend macht, herabgesehen auf eine lange Dauer der Davidischen Dynastie, welcher, in gleich ununterbrochener Succession, das Priestertum „eines festen Hauses“ zur Seite geht. Auch wenn 1. Reg. 2, 27 nicht wäre, würde es nicht möglich sein, die Worte: ich will mir einen verlässigen Priester erwecken, der nach meinem Herzen handeln wird, und will ihm ein verlässiges Haus gründen, das vor meinem Könige allezeit wandeln soll (2, 35) — anders zu verstehn als von dem Geschlechte Sadok, das seit Salomo ununterbrochen den heiligen Dienst am königlichen Tempel zu Jerusalem inne hatte; die Deutung auf Samuel, die allerdings, wenn 2, 26—36 in wahren Zusammenhange mit Kap. 1—3 stünde, angezeigt wäre, ist durch das feste Haus, das alle Tage im Dienste des Gesalbten Jahves das Priestertum besitzen werde, ganz unmöglich gemacht. Silo wird wie bei Jeremias (7, 12. 26, 6) als Vorgängerin Jerusalems aufgefasst, weil es die alte Stätte der Lade Jahves war; das Haus Elis ist dasjenige, dem alle Opfer der Kinder Israel gegeben sind (2, 28); die Centralisation des Opferdienstes, welche in Jerusalem seit dem Fall Samariens angebahnt und durch Josia Gesetz geworden ist, 208 wird wenigstens der Theorie nach in die graue Vorzeit übertragen. Darnach ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass 2, 36 auf die nicht zur jerusalemischen Priesterschaft gehörigen Leviten geht, welche durch die Abschaffung der Höhen ausser Dienst gesetzt und gezwungen wurden, sich den Söhnen Sadoks, den Emporkömmlingen aus der Zeit Salomos (1. Reg. 2, 35), unterzuordnen und von ihrer Gnade zu leben. — Abgesehen hiervon ist es übrigens an sich klar, dass die vorausgehende Drohung 2, 27—36 der folgenden 3, 2—18, worin viel passender das als das Wesentliche gilt, was 2, 34 nur als das Zeichen verkündigt wird, die Luft raubt, die Pointe vorwegnimmt und ihren Eindruck auf Eli ver-

nichtet, der ja dann schon alles und noch viel mehr zum voraus weiss. Ausserdem sind alle anonyme Männer Gottes (2, 27) stets ad hoc eingeschoben, um ihren Spruch zu sagen und dann wieder zu verschwinden.

Kleinere Interpolationen, die in der Septuaginta fehlen oder ganz anders lauten, sind 2, 22 b und 3, 20. 21. 4, 1 (bis zum Athnach), ausserdem einige Sätze in 2, 31—33.

2. Während ohne Zweifel die Kapp. 1—3 im Hinblick auf Kap. 4 geschrieben sind, und ohne dasselbe des Abschlusses entbehren würden, ist es nicht so sicher, dass die Kapp. 4—6 die Erzählung von Kap. 1—3, in ihrer uns vorliegenden Gestalt, voraussetzen. Die Lade Gottes, um die sich hier alles dreht, ist dort nur einmal und ganz beiläufig erwähnt; die Person Samuels aber, die dort im Mittelpunkt steht, ist hier (vgl. besonders 4, 4 mit 3, 3 und 1, 3) verschwunden¹⁾. Es hängt damit ein anderes Missverhältnis zusammen. Nämlich nach Kap. 1—3 würde das Familienunglück Elis als die Hauptsache in Kap. 4 hervortreten müssen, aber in der Tat ist dies hier nur begleitende Folge des eigentlichen, ganz Israel treffenden Hauptschlages, und der besteht in der Gefangennahme der Lade durch die Philister, welche in Kap. 4—6 krasser wie sonst im A. T. mit Jahve selber gleichgesetzt wird (4, 18 ss. 5, 3 ss. 6, 8. 9) und sichtlich ganz etwas anderes ist als ein blosser Kasten für die Gesetzestafeln. Obendrein wird das Geschick der Lade gar nicht ausschliesslich, wie man nach Kap. 2. 3 erwarten sollte, unter den Gesichtspunkt der Katastrophe gestellt, sondern eigentlich mehr unter den des Triumphes des Gottes Israels, 209 der den Philistern und ihrem Gott ebenso übel mitspielt wie einst den Ägyptern, die ihn auch glaubten zurückhalten zu können²⁾. In sprachlicher Hinsicht darf man vielleicht einigen Wert darauf legen, dass in Kap. 1—3 fast nur Jahve gesagt wird, dagegen in

¹⁾ In Kap. 4—6 haben wir Geschichte, in Kap. 1—3 ein bedeutsames Idyll. Was von solchen Jugendgeschichten historisch zu halten ist, weiss man: Samuels Kindheit liegt in hellem und charakteristischem Lichte, darnach schlägt das Dunkel über ihm zusammen und er erscheint wieder als alter Mann, der in Saul den Mann der Zeit erkennt und seine Autorität als Seher für ihn in die Wage wirft.

²⁾ In 4, 8. 6, 6 finden sich Beziehungen auf die jehovistische Erzählung im Exodus.

Kap. 4—6 ebenso oft Elohim. Allerdings ist ausserhalb des Pentateuchs auf treue Erhaltung des ursprünglichen Textes in solchen Dingen nicht zu rechnen; doch wird man a potiori immerhin vorsichtige Schlüsse machen können.

Der Redaktion gehört an der letzte Satz von 4, 18, wozu vielleicht 4, 15 (fehlt in Sept., teilweise schwer zu vereinigen mit מִצְפָּה v. 13) in Beziehung steht. Glossen verschiedenen Ursprungs sind 4, 21 b. 22; ferner 6, 5 a (bis אֶת־הָאָרֶץ) und 6, 17. 18 a (bis zum Athnach); endlich 6, 15 (bis הָעָלוּ עִלָּהּ = לִי הָעָלוּ עִלָּה v. 14) und teilweise 6, 19.

3. In 7, 2—17 tritt Samuel wieder auf, aber erst nach einem Zeitraum von 20 Jahren der Philisterherrschaft 7, 2. Da bekehrt sich das Volk vom Götzendienst, der Schuld, die wie im Richterbuche als selbstverständliche Ursache des Unglücks vorausgesetzt wird, hält auf Samuels Anordnung ein grosses Fasten zu Mispha, und als die Philister gegen die Betversammlung zu Felde ziehen und diese ängstigen, werden sie, auf Samuels Opfer und Gebet, von Jahve in panischen Schrecken gesetzt und von den Israeliten weithin verfolgt, worauf Samuel den Stein Ebenhaezer bei Mispha aufrichtet als Zeugen dafür, dass Jahve geholfen. „Die Philister aber wurden gedemütigt und kamen nicht wieder ins Gebiet Israels, und Jahves Hand war wider sie alle Tage Samuels, und die Städte, welche die Philister erobert hatten, kamen wieder zu Israel.“ 7, 13 s.

Abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Legende widerspricht sie vollkommen dem, was wir von der Folgezeit wissen. Da ist nämlich die Philisterherrschaft nicht beseitigt sondern drückend vorhanden; sie gerade bewirkt die Zusammenfassung der bis dahin zersplitterten Kräfte Israels zum Königtum, der Kampf gegen sie ist der eigentliche Zweck, zu dem Saul gesalbt und gewählt wurde. Was 1. Sam. 7 dem Samuel zugeschrieben wird, war in Wahrheit das Verdienst Sauls und Davids.

Nach 7, 2—4 — welche Verse von v. 5 ss. unablässig sind — haben wir es mit einem nachdeuteronomischen Schriftsteller zu tun. Dazu stimmt der geistliche Ton v. 5—10, das allgemeine Fasten (Jud. 20, 26) zu Mispha, der Stellvertreterin Jerusalems. Dass an der Mehrheit der Altäre kein Anstoss genommen wird (7, 17), entspricht dem Grundsatz 1. Reg. 3, 2, wonach bis zum Tempelbau Salomos die Höhen erlaubt waren; die Vorstellung der Stifthsütte

210 als vorsalomonischen Centralheiligtums ist noch unbekannt. Auch der Ritus (v. 6. 9) erweist die Unbekanntschaft mit dem Priestercodex.

Zu den Philisterkämpfen, welche die ganze Regierung Sauls und den Anfang der Regierung Davids ausfüllten, mangelt jetzt eine entsprechende Darlegung ihrer Voraussetzung, nämlich der seit Elis Tode datirenden Philisterherrschaft; wir wünschen zu wissen, wie der philisthäische Statthalter zu Gibeon, mit dessen Erschlagung Jonathan das Signal zur Erhebung gab (13, 3), dorthin gelangt, wie der 13, 19 ss. beschriebene Zustand eingerissen, wie es gekommen ist, dass Silo, bis dahin das Centrum Israels, plötzlich seine Bedeutung verloren hat und die dortige Priesterschaft nach Nob (bei Jerusalem) übersiedelt ist. Es lässt sich vermuten, dass dies alles die Folge der 1. Sam. 4 erzählten Schlacht war; aber es ist nicht in der Ordnung, dass man das nur vermuten kann. Es muss ursprünglich gesagt sein und zwar wol an der Stelle, die jetzt Kap. 7 einnimmt. Es fällt nämlich auf, dass der Ort, wo Samuel siegt, von ihm Ebenhaezer genannt wird. Nach 4, 1 bestand dieser Name schon früher, und es war der Name eben des Ortes, wo die entscheidende Niederlage der Israeliten statt fand (angeblich bei Mispha, in der That in der Ebene Saron). Also ist Kap. 7, wie es scheint, eine an die appellative Bedeutung von Ebenhaezer geknüpfte Umdichtung einer ursprünglich an die Niederlage von Ebenhaezer angeschlossenen Erzählung über die Niederwerfung von Joseph und Benjamin durch die Philister. Vielleicht hat noch der Prophet Jeremias die Zerstörung des Tempels zu Silo, die damals stattgefunden haben muss (1. Sam. 22, 6 ss. Hier. 7, 14. Am. 5, 5. 1. Reg. 12, 29), an dieser Stelle vorgefunden. Denn daraus, dass er 19, 3 die Worte 1. Sam. 3, 11 anwendet auf die Zerstörung des Gotteshauses in Jerusalem — vgl. ähnlich 2. Reg. 21, 12. 13 — wird es wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass ihm die Stadt Jerusalem als rechtmässige Erbin von Silo und ihr Schicksal in dem der Vorgängerin vorgezeichnet erscheint, dass er 1. Sam. 3, 11 nicht auf den blossen Untergang des Hauses Eli, sondern auf den des alten Jahvesitzes in Silo bezogen hat. Das konnte er aber nicht, wenn ihm 1. Sam. 4—7 nichts Weiteres vorlag, als was uns jetzt vorliegt.

4. Geschichte Sauls Kap. 8—14. Über die Weise wie er König geworden, haben wir zwei Versionen. Die eine knüpft an

Kap. 7 an und ist in Kap. 8. 10, 17—27 [Kap. 11 und] Kap. 12 enthalten. Nach Zerschlagung des Jochs der Philister führte Samuel von da ab ein ruhiges und glückliches Regiment, bis in sein Alter, wo seine ihm beigeordneten Söhne das Richteramt nicht gut verwalteten. Das nahmen die Ältesten Israels zum Anlass, sich von ihm, dem Stellvertreter Jahves, einen König zu erbitten; es war²¹¹ aber nur ein Vorwand für ihr Gelüste, die göttliche Herrschaft abzuschütteln und zu werden, wie die Heiden. Samuel, höchst aufgebracht über die Undankbarkeit, wird von Jahve erinnert: „sie haben nicht deine sondern meine Herrschaft verschmäht“, und angewiesen dem Volk zu Willen zu sein. Nachdem er vergebens durch eine Schilderung der Schattenseiten des menschlichen Königtums die Ältesten von ihrem Plane abzubringen gesucht hat, beruft er 10, 17 eine Volksversammlung vor Jahve nach Mispha. Dort wird um den König gelost und Saul getroffen, worauf Samuel noch das Königsgesetz schreibt und es vor Jahve deponiert. Dann geht man nach Hause und alles bleibt beim Alten. Wirklicher König wird Saul erst in Kap. 11, nachdem er sich durch die Befreiung der Stadt Jabes von den Ammonitern erprobt hat. Darauf wird ihm zu Gilgal „das Königtum erneuert“ 11, 14, und nun erst tritt ihm Samuel in langer feierlicher Rede die Regierung ab Kap. 12.

Dass Kap. 11 in diese Version aufgenommen ist, erhellt nicht bloss aus 12, 12, sondern auch aus 11, 12. 13 vgl. mit 10, 27, und aus 11, 14 נִחְרַשׁ. Aber noch viel klarer ist es allerdings, dass Kap. 11 nicht ursprünglich für diesen Zusammenhang berechnet ist. Denn von den Kriegsmännern, die Saul nach 10, 26 begleitet haben sollen, merkt man 11, 1 ss. nichts; die Boten von Jabes kommen nicht sinnetwegen nach Gibeon; in v. 5, wo der vermeintliche König mit den Rindern vom Pflügen zu Hause kommt, wird gar nicht getan, als gehe ihm die Botschaft näher an als andere: niemand teilt sie ihm mit, er muss sich nach der Ursache des allgemeinen Weinens erst erkundigen. Nicht kraft seines Amtes als König, sondern in der Autorität des Geistes bietet er den Heerban Israel auf und findet begeisterten Gehorsam. Erst nachdem er seine Kraft gezeigt und die Ammoniter geschlagen hat, wird er 11, 15 vom Volk zum Könige gemacht — die Erneuerung des Königtums v. 14 ist eine höchst durchsichtige Naivetät des Verfassers von Kap. 8. 10, 17—27. Kap. 12, der auf diese Weise das ältere Stück Kap. 11 seiner Version einverleibt.

Der Zusammenhang, worin 1. Sam. 11 ursprünglich stand — die Notwendigkeit von Prämissen folgt aus dem Anfang: und etwa nach einem Monat (Sept.) zog Nahas 10, 27. 11, 1 — ist die andere Version über das Königtum Sauls 9, 1—10, 16. Hier ist Samuel ein Seher¹⁾, in Rama angesehen, aber darüber hinaus nicht
 212 weit bekannt 9, 6 ss., nicht der theokratische Herrscher über Israel, der das Volk aus der Knechtschaft der Philister erlöst hat. Die Fremdherrschaft lastet vielmehr auf Israel und Samuel ist es, der sie am tiefsten empfindet, im Königtum die Rettung erblickt und nach der Persönlichkeit ausschaut, die seinen Gedanken verwirklichen kann. Zufällig wird er von Saul, einem edlen Benjaminiten aus Gibeä, der Residenz des Philistervogtes, aufgesucht und erkennt durch göttliche Inspiration in ihm sogleich den Mann der Zeit. Wie Elisa dem Hazael, so setzt Samuel kraft seiner Autorität als Seher dem Saul in den Sinn, er sei von Jahve ausersehen zum König und Helfer Israels. Weiter tut er nichts, ihn zu seinem „Nachfolger in der Regierung“ (wie Kap. 8. 12) zu ernennen, steht nicht in seiner Gewalt; nur die Mahnung giebt er ihm mit auf den Weg: wenn Gelegenheit zu handeln komme, so solle er sie in dem Bewusstsein brauchen, dass Gott mit ihm sei. Auf dem Heimwege durch das Eintreffen dreier Zeichen von der Zuverlässigkeit der Ankündigung versichert kommt Saul nach Gibeä, und obwol durch sein seltsam verändertes Wesen (10, 10) den Leuten auffallend, verrät er zu Hause (הביתה st. הבמה 10, 13) doch keinem, was ihm Samuel gesagt, sondern bestellt nach wie vor den Acker. Aber etwa nach einem Monate, als die Jabesiten, unter der Bedingung sich alle das rechte Auge ausstechen zu lassen, sich binnen sieben Tagen dem Ammoniter ergeben wollen, zuvor aber noch, mit der höhnischen Erlaubnis des Belagerers, ihre Landsleute zur Hilfe aufbieten, da überfällt, während alle anderen weinen, den Saul der

¹⁾ In der Glosse 9, 9 wird Seher als identisch mit Nabi gefasst, aber nicht im Sinne unseres Verfassers, der auch Nebiim kennt und erwähnt, darunter jedoch bandenweis auftretende religiös-patriotische Bacchanten versteht, deren Raserei ansteckend wirkt. In 19, 18—24 erscheint zwar Samuel an der Spitze eines solchen ekstatischen Laufens, aber die dortige Erklärung des Sprichworts widerspricht der hier (10, 11) gegebenen, und es ist nicht zweifelhaft, dass hier der Seher oder Mann Gottes von den Nebiim deutlich unterschieden wird. Nabi ist kein hebräisches Wort (dies ist wichtiger als alle Etymologien) und ursprünglich wol auch, grade in der ältesten Anwendung für pluralische Ekstater, keine hebräische Sache. Vgl. Kuenen, de profeten 2, 322—330.

Geist Jahves; er hat von jener Unterredung her den Stachel im Herzen und eingedenk der Mahnung des Sehers tut er, was seine Hand findet. Der Erfolg ist überraschend; der Vorhersagung Samuels gemäss, aber auf die natürlichste Weise von der Welt, wird Saul König von Israel.

Man fühlt sich wie aus der Judenschule in die freie Luft versetzt, wenn man von jener ersten zu dieser zweiten Erzählung, deren Ähnlichkeit mit Jud. 6 schon p. 227 hervorgehoben ist, übergeht. Sie allein hat historischen Wert, wenn gleich materiell nur in dem darum auch in die andere Relation übergegangenen Kap. 11; doch ist auch von 9, 1—10, 16 jedenfalls die charakteristische Verbindung des Kriegers mit dem inspirirenden Seher festzuhalten (Jud. 4. 5. 2 Reg. 8, 13. 9, 3); und nur die idyllische Form der Begegnung und die Vorstellung, als sei Saul, dem von Anfang an Jonathan zur Seite stand (13, 2), damals noch ein nicht ganz mündiger Haussohn gewesen, ist aufzugeben. Die andere Relation macht aus dieser primären, von der sie abhängig ist (ausser Kap. 11 vgl. 10, 23 mit 9, 2) bis zum Widerspruch gegen sich selber (12, 12), heilige Geschichte nach dem späteren Geschmack, indem sie das Los an Stelle der Motive setzt und den die Zukunft kündenden Seher in den Reichsverweser Jahves verwandelt, der auf die Bitte der Ältesten die Regierung an einen mehr oder weniger von ihm selbst ernannten König abtritt. Sie steht im engsten Zusammenhange mit Kap. 7 (Mispha 10, 17. 7, 5), und ist gleichfalls nachdeuteronomisch. Vgl. die Entwicklung des grundgesetzlichen Schemas der theokratischen Geschichte 12, 7—25, den Rückblick auf das deuteronomistische Richterbuch v. 9—11 und die Ausdrücke v. 20—25. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass mit **משפט המלכה** 10, 25 das Königsgesetz des Deuteronomiums gemeint ist, welches dort (17, 14—20) jedenfalls erst nachgetragen ist. Die Abfassung von 1. Sam. 8 mit Zubehör ist schwerlich in eine Zeit zu setzen, wo noch das jüdische Königtum bestand. Denn zwar hat schon der Prophet Hosea ähnliche Gedanken über den Wert des menschlichen Königtums geäussert, aber er hatte Nordisrael vor Augen und schrieb angesichts des Untergangs Samariens; dagegen hat in Juda, solange das Reich Davids bestand, keine solche Anschauung in irgend welchen Kreisen bestanden, und darüber kann kein Zweifel sein, dass alle deuteronomistischen Erzählungen spezifisch jüdisch sind.

Kap. 13 und 14 setzen die genuine Version über König Saul fort und bringen sie zum Abschluss. Allerdings gehört 13, 1, ein in der Septuaginta fehlender Vers, erst der chronologischen Redaction an, aber 13, 2 schliesst unmittelbar an 11, 15. Die Königswahl an sich und deren durch die Erschlagung des Philistervogtes klar gewordene Bedeutung veranlassen die Philister mit Heeresmacht gegen den Herd des Aufstandes vorzurücken. Sie lagern bei Michmas, nur durch eine schwer zu passirende Schlucht von dem gegenüber liegenden Gibeon getrennt; von da aus verbreiten sie sich in drei Haufen verwüstend über das Land und lassen bloss eine kleine Abteilung bei der Schlucht auf Wache. Ohne jemandes Vorwissen nun klettert Jonathan mit seinem Waffenträger auf Händen und Füßen an der steilsten Stelle der Schlucht herunter und wieder hinauf, und steht plötzlich in Waffen vor den erstarrten Vorposten der Feinde, die, in dem Glauben, dass ihm andere
 214 folgen, sich zur Flucht wenden und den Schrecken in das Lager tragen, von wo er sich weiter unter den raubenden Haufen verbreitet. Drüben in Gibeon wird die Verwirrung bemerkt und von Saul zu einem raschen Überfall des Lagers benutzt, der vollständig gelingt. Doch wird der Vorteil nicht weiter verfolgt, die Philister ziehen sich unbehelligt in ihr Land zurück. Der Schluss dieser Erzählung lautet: „Da liess Saul ab von den Philistern und die Philister zogen an ihren Ort. Und Saul, nachdem er das Königtum gewonnen hatte, stritt wider alle Feinde Israels ringsum, wider Moab und Ammon und Edom und die Könige von Soba und wider die Philister, und wohin er sich wandte, war er siegreich und bewies seine Kraft; und er schlug die Amalekiter und rettete Israel von seinen Plünderern. Und die Söhne Sauls waren Jonathan und Isjahu und Malchisua; und seine beiden Töchter hiessen Merab und Michal, und sein Weib Ahinoam bath Ahimaas, sein Feldhauptmann aber Abner“ 14, 46—51. Dies muss zugleich der Abschluss der Geschichte Sauls selber sein, deren Summe und Resultat hier angegeben wird. Dass das Folgende nirgend als Fortsetzung dazu angesehen werden kann, geht auch aus dem Unterschiede der Betrachtungsweise hervor. Denn während die sämtlichen folgenden Erzählungen ihr Interesse dem David zukehren, ist der Verfasser von 14, 46—51 ganz für Saul eingenommen. Er schreibt ihm eine Menge Grosstaten zu, an denen er unschuldig gewesen ist. Erst David hat die Kriege mit Moab Ammon Edom und Aram

Soba geführt. Saul hat, abgesehen von der Entsetzung von Jabes und der Züchtigung Amaleks, sein Lebetage lang sich gegen die Philister zu wehren gehabt und in diesem Kampf ist er erlegen. Dies wird hier verschwiegen (v. 47 וישע) und dafür das andere hinzusetzt¹⁾.

Der Gang der Erzählung in Kap. 13. 14 wird durch einige ziemlich umfangreiche Einsätze in störender Weise unterbrochen. Zu Anfang von Kap. 13 ist Saul von Gilgal (11, 15) zurückgekehrt nach Gibeon (vgl. v. 16 ישיבם). Dann jedoch finden wir ihn plötzlich, ohne dass der Ortswechsel erwähnt ist, in Gilgal, wo der israelitische Heerbann zu ihm stösst. Aber die Philister setzen trotzdem voraus, dass er und seine Männer sich in Gibeon befinden, denn sonst hätten sie nicht vor Gibeon halt gemacht, sondern den Mittelpunkt der Erhebung selbst besetzt. Noch viel bedenklicher wie hierdurch wird die Digression Sauls nach Gilgal durch den Bruch mit Samuel, der in diesem kritischen Augenblick daselbst vorgefallen sein soll. Samuel soll dem Könige befohlen haben, sieben Tage auf ihn zu warten, ehe er von Gilgal den Philistern 215 entgegen zöge. Da nun die Frist verstreicht 13, 8 und das Kriegsvolk sich verläuft, will Saul nicht länger sich aufhalten, sondern aufbrechen. Wie er nun eben das jeden Feldzug eröffnende Opfer darbringt, erscheint Samuel und sagt ihm, er sei wegen seines Ungehorsams von Jahve als König verworfen. War Samuel bei Sinnen? wozu die Wartezeit von sieben Tagen, wenn auch nach deren Ablauf weiter gewartet werden musste? und es war doch wahrhaftig Gefahr im Verzuge. In Kap. 14 verrät nicht die geringste Spur, dass das ominöse Ereignis auf Sauls, des Volkes und des Schriftstellers Seele laste. Es ist eine einfache Verschiebung der Geschichte 1. Sam. 15 — daher auch Gilgal als der notwendige obwohl unmögliche Schauplatz der Scene. Diesem Interpolator kam der Bruch zwischen Samuel und Saul, wie er in Kap. 15 erzählt wird, viel zu spät; er hatte Eile mit der Verwerfung des nicht-davidischen Königs und setzte sie gleich an die Schwelle von dessen Regierung. Er ist es natürlich auch, der zur Vorbereitung von 13, 7 b—15 den Vers 1. Sam. 10, 8 eingeschoben hat, der in dem

¹⁾ Wie es mit 14, 52 steht, ist zunächst unklar. Der Vers kann (wegen ימי כל) mit zu dem vorübergehenden Resumé gehört haben, er kann aber auch ein Übergang zu David gewesen sein. Vgl. p. 252, 255 s.

dortigen Zusammenhange absolut unverständlich ist. — Unschuldigerer Natur ist 13, 19—22, gleichwol nicht ursprünglich, eben so wenig wie die damit in Beziehung stehenden vier letzten Worte von 14, 14. In Kap. 14 ist v. 36—45 dem echten Zusammenhange fremd, ausserdem muss v. 31 bis zum Athnach gestrichen werden, da **בַּיַּם הָרְמוֹא** es verbietet, den Satz als Schluss der Rede Jonathans aufzufassen.

Erste Geschichte Davids. 1 Sam. 15—2 Sam. 8.

Durch das Zwischenstück Kap. 15 (v. 28) wird es motivirt, dass von Kap. 16 an David noch bei Lebzeiten Sauls die Hauptperson ist. Die Erzählung gehört einer Schicht an, welche zwischen der von 9, 1—10, 16. Kap. 11. 13. 14 und der von Kap. 7. 8. 10, 17—27. Kap. [11] 12 in der Mitte steht. Jene setzt sie voraus, denn die Salbung Sauls 15, 1. 17 kommt nur 10, 1 vor und der Ausdruck 15, 19 beruht auf 14, 32 — aber der Standpunkt ist ein ganz anderer, vgl. 14, 48 mit 15, 2. Diese kennt sie noch nicht, denn nach 10, 17—27 wird Saul nicht gesalbt, und nach den Prämissen von Kap. 8. 12 würde Samuel weder sein Recht, ihm zu befehlen, zu motiviren brauchen wie in 15, 1, noch auch über seine Verwerfung Vaterschmerz empfinden können wie in 15, 11. 35 — gleichwol ist der Standpunkt ein mehr verwandter. Der König als Stellvertreter Jahves hat dem Worte Jahves zu gehorchen, das ist das von ihm selbst anerkannte Gesetz seiner Regierung (15, 13. 18. 20). Samuel ist eine ihm übergeordnete Persönlichkeit. Er ist nicht mehr der Zukunft kündende Seher, aber auch nur teilweise (15, 33) der Heros vom Schlage Elias und Elisa, viel-
216 mehr seinem geistigen Gehalt nach ein Prophet von der specifischen Art des Amos Hosea und ihrer Nachfolger. Dies tritt bes. in v. 22. 23 hervor, vgl. z. B. mit 26, 19. 19, 13; **אָפִיר וְחַרְפִּים** = "אֶפֶר וְחַר" Os. 3, 5. Jud. 17. 18. Die Moral der ganzen Geschichte ist, Jahve wolle keine Opfer, sondern Gehorsam (Ilierem. 7, 21—26). Ein anderes Zeichen der Zeit ist, dass der Vertilgungskrieg, den Saul gegen die Amalekiter unternahm um Israel von seinen Plünderern zu befreien 14, 48, hier theoretisch motivirt wird (v. 2. 6) — als sei die Erzählung Exod. 17 ein tatsächlich auf das damalige Geschlecht wirkender Faktor gewesen. Dies hat mehr auf sich als einfache Reminiscenzen an das jehovistische Geschichtsbuch, wie

sie im Buch der Richter sehr häufig und in 1. Sam. nicht selten sind. Eine solche kommt 15, 29 (Num. 23, 19) vor, veranlasst durch die Beziehung, welche im Segen Bileams auf den Sieg über Amalek genommen wird, der aber dort (24, 7) rein als Triumph Sauls, ohne trübe Beimischung, aufgefasst wird. Von 1. Sam. 7. 8 nebst Zubehör unterscheidet sich 1. Sam. 15 hauptsächlich dadurch, dass es keine gemachte, sondern wirkliche Geschichte enthält und dieselbe nur von fremdartigen Motiven aus beleuchtet. Daran braucht man nicht zu zweifeln, dass Saul wirklich die Amalekiter gezüchtigt und Samuel wirklich den Agag als beste Kriegsbeute dem Jahve zu Gilgal geopfert hat.

6. David wird auf zweifache Weise in die Geschichte eingeführt. Zunächst 16, 14—23. Hier ist er schon ehe er zu Saul kommt, bekannt als ein tapferer und kriegsgeübter Mann, von ansehnlicher Gestalt, treffender Rede und glücklicher Hand; an den Hof wird er seiner musikalischen Begabung wegen gezogen, um Saul zu erheitern, wenn ein Anfall des bösen Geistes über ihn kommt. Er tritt alsbald in ein nahes Verhältniss zum Könige und wird sein Waffenträger.

Ganz anders 16, 1—13 und Kap. 17, 1—18, 5. Hier wie dort ist David ein friedlicher Hirtenknabe, der wegen seiner Jugend noch gar nicht in Betracht kommt und nichts weniger als kriegsgewohnt ist. Ob man in Kap. 17 dem Text der Masora oder der Sept. folgt, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied; 17, 38 ss. genügt, um die Unvereinbarkeit mit 16, 18 zu erweisen. Noch deutlicher wird allerdings der Widerspruch zu 16, 14—23 durch 17, 12—31. 17, 55—18, 5, wo David dem Saul noch ganz unbekannt ist. Die Septuaginta freilich lässt diese Verse aus¹⁾.

Sowol nach 16, 1—13 als nach 17, 1—18, 5 ist David Isaïs Jüngster, der, noch halb Kind, seines Vaters Schafe hütet, als er plötzlich hinter der Herde weg zu hohen Dingen berufen wird (2. Sam. 7, 8). Aber 16, 1—12 wird vom Verfasser des 17. Kap. 217 nach v. 12—31 nicht vorausgesetzt. Es kommt hinzu, dass Isai 16, 10 sieben Söhne ausser David hat, 17, 14 sichtlich nur drei, und dass offenbar Davids Brüder 17, 28 von seiner Salbung keine Ahnung haben. Wenn nun Kap. 17 von 16, 1—13 unabhängig ist, so kann das Umgekehrte nicht der Fall sein; denn sonst würde

¹⁾ Vgl. Text der Bücher Samuelis (1871) p. 104 s

sich weder die allgemeine Gleichartigkeit der Anschauung von David noch die bestimmte Berührung im Ausdruck (16, 12. 17, 42) erklären. Also ist 16, 1—13 später als Kap. 17 und giebt der dortigen weltlichen Einführung Davids gleichsam die geistliche Weihe.

Handelt es sich um die Wahl zwischen 16, 14—23, wo David als fertiger Mann zu Saul in Beziehung tritt, und 17, 1—18, 5, wo eine legendarische Jugendgeschichte darüber erzählt wird, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, zumal da nach 2 Sam. 21, 19 Goliath von Gath, dessen Speerschäft dick wie ein Webebaum war, nicht in den Philisterkriegen Sauls, sondern seines Nachfolgers auftrat, und nicht von David, sondern von Elhanan aus Bethlehem erlegt wurde. Damit ist zugleich über 16, 1—15 das Urteil gefällt, welches auch durch den Inhalt dieses Stücks bestätigt wird. Es ist eine Imitation von 10, 1 ss., aber wie magisch ist hier die Inspiration des Sehers, wie wirkungslos die Salbung, auch an psychologischem Einfluss auf David! Samuel steht in so fürchterlichem Ansehen, dass ihm die Ältesten Bethlehems entgegen zittern 16, 4. Das geht noch über Kap. 15 hinaus. Zwar schliesst die Einsetzung des Nachfolgers deutlich an die Verwerfung des Vorgängers an, aber weder passt die Furcht Samuels vor Saul 16, 2 zu dem Verhältnis, wie es nach Kap. 15 erscheint; noch ist die Anknüpfung von 16, 1 an 15, 35 eine mehr als äusserliche. „Samuel sah Saul nie wieder, bis an seinen Tod, denn er trauerte über ihn, da es Jahve gereute, dass er ihn zum König über Israel gemacht hatte. Und Jahve sprach zu ihm: wie lange willst du über Saul trauern, da ich ihn doch verworfen habe?“ Offenbar muss der Grund ebenso lange dauern als die Folge, und also zieht Samuel sich nicht bloss bis an seinen Tod zurück, sondern trauert auch bis an seinen Tod. Der Verfasser von 16, 1 hat 15, 35 bloss als Haken benutzt und übrigens den grossartigen Geist von Kap. 15 materialisirt¹⁾. Die wahre Fortsetzung von Kap. 15 könnte 16, 14 ss. sein, obwol der böse Geist von Jahve

¹⁾ Das Motiv der „Ergänzung“ 16, 1—13 ist klar. Wenn Saul vom Seher zum Königtum berufen war, so durfte David nicht rein als self-made man erscheinen. Ein Schritt weiter ist es, dass Saul nicht gesalbt wird 10, 22 ss. Geschichtlich hat man ebensowenig Grund, Samuels Beziehung zu Saul zu bezweifeln, als seine Beziehung zu David zu glauben.

hier eigentlich gar nicht als Schuld, sondern nur als Unglück aufgefasst wird; so dass es auch denkbar wäre, dass 16, 14 ss. ursprünglich an 14, 52 anschloss und Kap. 15 erst später eingesetzt ward. Vgl. weiter zu Kap. 28. 218

7. Die Entstehung der Furcht Sauls vor David 18, 6—30. Das Hauptstück ist v. 17—29. Wenn hier Saul in v. 22. 23 den David heimlich durch dritte Hand auf seine zweite Tochter Michal aufmerksam macht, so hat er sie ihm nicht vorher direkt angeboten; also ist v. 21 b eingeschoben. Wenn ferner David den Gedanken des Königs Eidam zu werden für absurd und unmöglich ansieht v. 23, so weiss er nicht, dass er bereits mit der älteren Tochter verlobt gewesen ist; also wird das Stück v. 17—19, womit v. 21 b zusammenhängt, in v. 20 ss. nicht vorausgesetzt. In der Sept. fehlt v. 17—19 (vgl. 2. Sam. 21. 8) und v. 21 b. Die Geschichte nun von Davids Verschwägerung mit dem Könige, wie sie gegenwärtig — gewiss nicht ursprünglich — erzählt wird, hat schon die Furcht Sauls vor ihm zur Prämisse, vgl. וַיִּסְרֹף v. 29. Der Anlass zu dieser Furcht muss also vorher berichtet sein. Aber David darf von der Gesinnung des Königs gegen ihn noch nichts wissen, der eklatante Ausbruch v. 10. 11 (der aus 19, 9 s. leicht zu entlehnen war) kann nicht vorhergegangen sein. Die Septuaginta hat v. 10—12 mit Ausnahme von 12 a nicht gelesen¹⁾. An harmonistische Kritik ist nicht zu denken, denn dann würde auch v. 12 a gestrichen worden sein. Sie hat überhaupt den besseren Text und man wird nach ihr auch v. 29 b und v. 30 zu streichen haben. Es entstehen dann drei Absätze a) v. 6—8. 12 a; b) v. 13. 14. 15; c) v. 16. 20—29 a; der erste schliesst mit und Saul fürchtete sich vor David, der zweite mit und er graute sich vor ihm, der dritte und er fürchtete sich noch mehr vor ihm.

Schwierig ist die Anknüpfung von 18, 6 ss. an das Vorhergehende. Die in v. 6 versuchte Verbindung mit Kap. 17 ist rein äusserlich, denn wenn Saul seine (des Philisters) Tausende und David seine Myriaden geschlagen hat, so ist der letztere nicht der unbekannte Hirtenknabe, der mit der Schleuder den Riesen erlegt hat, sondern neben Saul der Führer Israels, offenbar überall in 18, 6 ss. ein völlig ausgewachsener Kriegermann, wie 16, 18. Es kommt hinzu, dass die Sept. den Anfang von v. 6 nicht hat —

¹⁾ [Der Vers 18, 9 ist in der Sixtina nur durch Versetzen ausgefallen, s. Nestle in Stades Ztsch. 1892 p. 29 s.].

was nicht im Zusammenhang mit dem Fehlen von 17, 12—31 und 17, 55 ss. stehn kann. Aber wenn nicht das gegenwärtige Kap. 17, so muss doch etwas anderes zwischen 18, 6 ss. und 16, 14—23 gestanden haben über die Lorberen, die David sich im Kampfe gegen die Philister erwarb: sonst würde sich der Triumphgesang der Weiber und Sauls Eifersucht nicht erklären. Eine
 219 leise Spur davon kann in 17, 54 erhalten sein, wo David, im Gegensatz zu der übrigen Anschauung des Kap. 17, bereits sein eigenes Haus hat — doch ist dieser Vers wol wahrscheinlich eine Glosse.

8. Der Ausbruch der Feindschaft Sauls und Davids Flucht wird in Kap. 19. 20 recht verworren erzählt. Nach Sauls Speerwurf entflieht David zum ersten Male 19, 10; v. 11 ist er aber noch zu Hause. Zum zweiten Male entflieht er v. 12 und gewinnt durch Michals List Zeit zu einem Vorsprunge v. 13—17. Bei Samuel in Rama angelangt wartet er die sich wiederholenden Verfolgungen ruhig ab ohne sich aus dem Staube zu machen (v. 18 bis 24) und ist in Kap. 20 nach wie vor zu Gibeon. Es fällt dem Saul auf, dass er hier nicht an der königlichen Tafel erscheint; Jonathan versichert ihn der Gewogenheit seines Vaters, an der David allerdings zweifelt ohne indes vom Gegenteil deutliche Beweise zu haben, so dass die Ausforschung Sauls in dieser Hinsicht noch nötig und sogar die Pointe des Kapitels ist. Nachdem der tödliche Hass des Königs konstatiert ist, macht David nun endlich Ernst mit der Flucht (über Nob nach Juda), aber merkwürdiger Weise steht 21, 1 nur **וַיֵּקַם וַיֵּלֶךְ**, und bloss aus den Äusserungen des Priesters erschliesst man die Verfassung, in der David ankam.

Dass 19, 18—24 und Kap. 20 sich störend eindrängen, liegt auf der Hand. Es ist ganz ungeschickt, dass David wie zum Spass erst nach Rama (im Norden) flieht und dort unter Samuels Schutz den Häschern Sauls und ihm selber ein Schnippchen schlägt; vgl. übrigens 1. Sam. 10, 11. 15, 35 und 2. Reg. 1. Das 20. Kap. ist ein Pendant zu 19, 1—7 und stünde dort an der richtigen Stelle, indessen hat auch 19, 1—7 keine pragmatische Bedeutung, sondern hält nur auf. Nach der ursprünglichen Version ist die Flucht Davids von Gibeon gleich nach Nob und weiter nach Adullam gegangen, so dass **וַיֵּלֶךְ בְּרֹחַ וַיֵּמָלֵךְ** 19, 18 durch **וַיָּבֹא נֶבֶה** 21, 2 fortgesetzt wurde. Fraglich kann nur sein, ob die Fluchtberichte 19, 8—10 und v. 11—17 zusammengehören („und es geschah in selbiger Nacht, da sandte“ Sept. zu v. 10. 11), oder ob nur einer

von den beiden die Prämisse zu Kap. 21 ist, nämlich der zweite. Vgl. ויברח 22, 20. 23, 6 wie 19, 12. 18, gegen נס 19, 10.

Der historische Faden setzt sich von 21, 2—7 her fort in Kap. 22. Denn nicht nur ist 21, 10—16 ebenso zu beurteilen wie 19, 18—24 (vgl. 27, 1), sondern auch 21, 8 und 9 sind spätere Zutaten, v. 8 abstrahirt aus 22, 9 — wo Doeg durch den Satz "והוא נצב וגו'" zum ersten Male vorgestellt wird — und v. 9 zurückgreifend auf Kap. 17; vgl. 17, 54¹, wo Jerusalem an Stelle des benachbarten Nob gesetzt ist.

9. David als Bandenführer Kap. 23—27. Zusammenhang lässt sich darin erkennen, dass David zunächst auf der Warte von 220 Adullam sich aufhält (מצרת עדרים 22, 1; 22, 5 ist verdächtig), sodann in der Stadt Kegila weiter im Südwesten 23, 1—13, endlich im Negeb Juda an verschiedenen Orten, besonders in der Wüste von Maon (25, 2—43, vgl. 23, 24), bis er um vor Sauls Verfolgungen sicher zu sein auf philisthaisches Gebiet übertritt Kap. 27. Das Übrige (23, 14—24, 23 und 26, 1—25) ist anekdotenhaft; 23, 19—24, 23 kehrt in einer etwas andren und wie es scheint älteren Version in 26, 1—25 wieder, z. T. mit wörtlichen Wiederholungen. Der Abstand von Kap. 25 dagegen ist sehr auffallend. — In Kap. 27 ist v. 7—12 ein später Zusatz, der an unüberwindlichen inneren Schwierigkeiten leidet und, sofern nicht Siklag, sondern Gath als Ausgangspunkt der Razzien vorausgesetzt wird, dem Vorhergehenden und dem Folgenden widerspricht¹). Zur Motivirung von Kap. 30 ist keineswegs das hier Erzählte notwendig.

10. Sauls letzter Kampf gegen die Philister und Davids Verhalten dabei 1. Sam. 28— 2. Sam. 1. Der Faden von 28, 1. 2, anschliessend an Kap. 27, wird 29, 1 ss. fortgesetzt. Inzwischen ist 28, 3—25 eingeschoben. Nach 28, 4 sind die Philister schon zu Sunem (in Jezreel), nach 29, 1 sind sie noch in Aphek und ziehen erst 29, 11 von da weiter nach Jezreel²). Ebenso lagern die Israeliten 29, 1 nicht, wie 28, 4, auf dem kahlen Gilboa, sondern

¹) 27, 7 beruht auf 29, 3. Ähnlich 25, 1 auf 28, 3; 25, 44 auf 2. Sam. 3, 15 (zur Hinzufügung von Gallim zu Lais, vgl. Isa. 10, 30). In solchen Zusätzen die, dem Folgenden entnommen, das Folgende vorbereiten sollen, zeigt sich die Redaktion.

²) Jezreel ist 29, 1. 11. 2. Sam. 2, 9. 4, 4 noch nicht Name einer Stadt, sondern nur der Landschaft. Aphek hat nach 29, 11 auf dem Wege zwischen Philisthää und Jezreel gelegen, also in Saron Jos. 12, 28. Eusebius, der es

bei der Quelle in Jezreel, und in der Schlacht werden sie auf den Gilboa zurückgetrieben 31, 1 — was 28, 4 übel anticipirt wird. Da also 28, 3—25 deutlich auf späterer Ergänzung beruht, worin in üblicher, hier höchst wirksamer Weise das drohende Ereignis seinen Schatten vorauswirft, so wird es bei der ausgesprochenen Verwandtschaft dieses Stückes mit Kap. 15 wahrscheinlich, dass auch die letztere Erzählung ein Supplement ist, und dass in der Tat, wie p. 245 vermutet worden, der Vers 14, 52 den alten Übergang von der mit 14, 51 abschliessenden Geschichte Sauls zu der 16, 14—23 beginnenden Geschichte Davids gemacht hat.

- 221 Zu Kap. 29 ist Kap. 30 und 31 die Fortsetzung. Das letztere Kapitel ist als Schluss hier ganz unentbehrlich und kann auf keine Weise durch 2. Sam. 1 ersetzt werden, zumal da auch 2. Sam. 2 (v. 4—8) sonst in der Luft schwebte. Allerdings scheint 2. Sam. 1 ebenso durch 2. Sam. 4, 10 vorausgesetzt zu werden. Man könnte allenfalls 1. Sam. 31 und 2. Sam. 1 mit einander vereinigen, wenn man die Erzählung des Amalekiters für erlogen hielte; aber das wäre doch nur ein Nothbehelf. Wenn die beiden Kapitel sich ausschliessen, so hat man sich für 1. Sam. 31 zu entscheiden; denn während 2. Sam. 2, 4—7 ohne 1. Sam. 31 unverständlich wäre, so kann man das von 2. Sam. 4, 10 im Verhältniss zu 2. Sam. 1 nicht behaupten. Und jedenfalls ist der Bericht von 1. Sam. 31 glanzwürdiger als der von 2. Sam. 1. Wenn man es auch für möglich hält, dass der Amalekiter gerade in diesem Augenblicke (1. Sam. 30) David unter die Augen zu treten wagt, so ist es doch nicht recht wahrscheinlich, dass er sich zufällig (1, 5) in das dichteste Kampfgewühl, das Saul umgab, verirrt hat und ungestört mit Diadem und Spange davon gekommen ist. Dass er vollens David als geborenen Nachfolger Sauls ansieht und ihm die Insignien der Herrschaft überbringt, erscheint gar zu bedeutungsvoll, es würde ausserdem den David bei seinem philisthäischen Lehnsherrn, mit dem er es die nächsten Jahre noch keineswegs (5, 17) verdarb, in schlimmen Verdacht gebracht haben. 2. Sam. 1, 1—15 ist, allerdings sehr passend und vielleicht an Stelle eines älteren Be-

in die Nähe von Endor verlegt, hat 29, 1 mit Kap. 28 combinirt. Auch 4, 1 ist Aphek in Saron gemeint, desgl. 1. Reg. 20, 26 wegen v. 23 מִישַׁר, und 2. Reg. 13, 17 wegen 12, 18 und Sept. (codd. 19. 82. 93. 108) zu 13, 22: καὶ ἔλαβεν Ἀζαήλ τὸν ἀλλόφυλον ἐκ χειρὸς αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης τῆς καθ' ἑσπέραν ἔως Ἀφεξ.

richtes von einem späteren Bearbeiter eingeschaltet, der wol auch das Lied v. 16 ss. aus dem Buche des Redlichen hergesetzt hat.

Vgl. noch 29, 5 mit 18, 6; 30, 5 mit 27, 3; 30, 7 ss. mit 22, 20 ss. 23, 9 ss.; 30, 26 ss. mit 25, 2 ss.: die Ehen mit Abigail und Ahinoam bereiten die politische Verbindung mit den süd-judäischen Edeln vor. Dahingegen existiert kein ursprünglicher literarischer Zusammenhang von Kap. 31 mit Kap. 11. Denn Sauls Entsetzung der Stadt Jabes, worauf 31, 11—13 stillschweigend Rücksicht genommen wird, ist ein Ereignis der Wirklichkeit, welches nicht bloss durch 1. Sam. 11 bekannt war. Und der 31, 2 als Sohn Sauls aufgeführte Abinadab ist 14, 49 (aus gleicher Quelle wie Kap. 11) nicht erwähnt; dort hat Saul überhaupt nur drei Söhne, während hier ihrer drei, die mit in den Streit gezogen sind, fallen und doch noch einer übrig bleibt, der zu Hause gebliebene Isbaal (= Isjahu 14, 49).

11. Nach Sauls Tode wird David König von Juda zu Hebron und nach Isbaals Tode König von Israel zu Jerusalem, worauf dann eine Gesamtübersicht über seine Regierungstaten den Schluss bildet 2. Sam. 2—8. Die seit 1. Sam. 14, 52 laufende Geschichte Davids kann nicht mit 1. Sam. 31 abbrechen, sondern muss ihren Helden weiter begleiten, bis er am Ziel steht. Es ist denn auch 222 klar, dass Davids Übersiedlung nach Hebron und seine Königs-salbung seitens der Ältesten Judas 2, 1—4 zu den Geschenken, die er vielleicht erst nach dem Tode Sauls den letzteren übersandt hat 1. Sam. 30, 26 ss., in direkter Beziehung steht, dass ferner seine Botschaft an die Bürger von Jabes 2, 4—7 von dem selben Verfasser erzählt wird, der 1. Sam. 31, 11—13 ihre Veranlassung berichtet hat, und dass endlich 2, 8 der Faden da aufgenommen wird, wo er 1. Sam. 31 fallen gelassen ist. Von da an setzt sich dieser Faden in Kap. 2—5 ununterbrochen fort. Vgl. noch 2, 1. 5, 19 mit 1. Sam. 23, 2. 30, 8; und 3, 14 mit 1. Sam. 18, 25. 27 (Sept.)

Der Fortschritt der einzelnen Akte in Kap. 2—5 ist beinahe dramatisch, Stufe für Stufe werden wir über die Hindernisse hinweg bis zur Höhe fortgeführt. Hie und da findet sich ein redaktioneller Zusatz. Da 2, 10b unmittelbar an v. 9 anschliesst, so ist v. 10a eingeschoben. In Wahrheit ist Isbaal nicht 40 Jahre alt gewesen, sondern noch ziemlich unmündig und wie es scheint

unverheiratet. Auch 2, 11 ist eingearbeitet, denn v. 10b wird durch v. 12 fortgesetzt. Schwerlich stehn ferner 3, 2—5 hier am richtigen Orte, denn v. 6b schliesst an v. 1, und 6a verdeckt die Fuge. Ebenso ist in 4, 2b (nach dem Athnach) v. 3. 4 ein aus verschiedenen Elementen bestehender Einsatz zu erkennen, der jedenfalls nicht in den Zusammenhang gehört. Woher die Angaben stammen, ist schwer zu sagen; teilweise mögen sie durch den Redaktor versetzt sein. So hat vielleicht 3, 2—5 (nebst 5, 13—15) in Kap. 8, und 4, 4 wahrscheinlich hinter 9, 3 gestanden.

In Kap. 5 scheint der urspr. Bestand durch ein grösseres Stück erweitert zu sein. Nämlich v. 17 greift nicht bloss auf v. 3 zurück, sondern ignorirt auch das Dazwischenliegende, wie aus den Worten und David zog auf die Burg hervorgeht. Denn versteht man, wie man nach v. 7. 9 müsste, unter der Burg den Sion, so tritt 17, ein Verbum der Bewegung, in Widerspruch dazu, dass David nach v. 9 ss. längst auf dem Sion wohnte; ist aber die Burg nicht der Sion (23, 13), so kann nicht ein und der selbe Schriftsteller mit dem gleichen Worte (v. 7. 9) bald dies bald jenes meinen. Übrigens fallen auch der Zeit nach wenigstens die Bauten des Königs ohne Zweifel später, als der Philisterkrieg, der gleich auf Davids (wie auf Sauls) Salbung zum Könige über Israel folgte (5, 17).

Kap. 6 und 7, die an die Einrichtung der Residenz zu Jerusalem und an den Bau des Cederpalastes anknüpfen, sind gleichfalls supplirt. Dies wird dadurch bestätigt, dass in 8, 1 da fortgefahren wird, wo in 5, 25 aufgehört ist. Die Beziehung von Kap. 6 zu 1. Sam. 4, 1—7, 1 ist nur eine sachliche, keine literarische; denn Kiriathjearim heisst hier Baale Juda und Eleazar abgekürzt Uzza. Das 7. Kapitel ist abhängig von Kap. 6 und ziemlich jungen Datums. Die durch die Interpolation 7, 13 verdunkelte Pointe¹⁾ ist nicht die, dass erst Salomo und nicht David den Tempel bauen solle, sondern die, dass nicht David dem Jahve, sondern Jahve dem David ein Haus bauen werde, nämlich das feste Königs-

¹⁾ Vgl. den Text der Bb. Samuelis p. 171 s., wo ich mich leider durch 1. Reg. 5, 19 habe abhalten lassen, aus meinen Gründen den Schluss zu ziehen. Denn ich habe dort nachgewiesen, dass der Same Davids v. 12. 14 ss. nicht Salomo, sondern seine ganze Descendenz ist, und dass die Ader der Pointe nicht du mir, sondern ich dir ein Haus durch v. 13 durchschnitten wird.

haus der Davididen. „Ich will ihm (dem Samen = dem Hause) Vater sein und er soll mir Sohn sein, so dass wenn er sich verfehlt, ich ihn mit Kindesrute und mit menschlichen Schlägen züchtige, aber meine Gnade ihm nicht entziehe.“ Der Verfasser sieht also auf eine lange Dauer der david. Dynastie zurück (v. 19) und kennt darunter böse und gute Glieder; aber trotz der jeweilig notwendigen Schläge wechselt Jahve doch nicht, wie im Reiche Israel, das Objekt der Erziehung; er erzieht eben, vernichtet und verwirft nicht. Man wird an 1. Sam. 2, 27—36 erinnert, wo den Söhnen Sadoks verheissen wird, dass sie am Stamme Davids sich heraufranken (v. 35) und ein ebenso beständiges Haus haben sollen. Es ist wol der gleiche Concipient für beide Weissagungen anzunehmen; er muss noch während des jüdischen Königtums geschrieben haben, aber ziemlich spät, vielleicht unter Josias, wo man trotz der bösen Vergangenheit doch für die Zukunft neue Hoffnung fasste. Vgl. 7, 8 mit 1. Sam. 16, 1—13. 17, 1 ss.

Das 8. Kapitel wird einerseits durch v. 1 mit dem vorhergehenden Hauptfaden 5, 17—25 verbunden, andererseits durch das Folgende nicht fortgesetzt, dessen Inhalt es z. T. antecipirt; vgl. 8, 2 ss. mit Kap. 10—12, und 5, 15 mit 12, 25. Es bildet genau ebenso den Schluss der mit 1. Sam. 14, 52. 16, 14 ss. einsetzenden Geschichte Davids, wie 1. Sam. 14, 46—51 den Schluss der Geschichte Sauls. Die Anlage dieser beiden Schriften ist ganz ähnlich. Am ausführlichsten wird erzählt, auf welchem Wege die Helden bis zum Gipfel des Königtums gelangt sind, Saul auf eine mehr ideale und rasche, David auf eine recht menschliche Weise und durch viele Zwischenstufen. Sodann folgt ihre kriegerische Haupttat, zu deren Erfüllung ihnen zunächst der hohe Beruf übertragen ist (1 Sam. 9, 16. 2 Sam. 3, 18. 19, 10), worauf alsbald mit einer kurzen Übersicht über das sonst noch Bemerkenswerte abgeschlossen wird. Vielleicht haben einst in 2. Sam. 8 (vor 224 v. 16) ebenso wie in 1. Sam. 14, 49. 50 auch die Familiennachrichten gestanden, die sich jetzt 3, 2—5 und 5, 13—16 an wenig passender Stelle finden. Übrigens scheinen diese kurzen Nachrichten keineswegs alle zuverlässig und einige auch später (שב v. 11) interpolirt zu sein.

Zweite Geschichte Davids. 2. Sam. 19—20 (1. Reg. 1. 2).

12. Diese Kapitel haben das mit einander gemein, dass sie

zu Jerusalem spielen und Hofgeschichte erzählen. Sie werden durch Kap. 8, und auch durch ihre eigene Art, von dem Vorhergehenden geschieden, enthalten jedoch sachlich eine Art Fortsetzung dazu, ebenso wie 1. Sam. 15 ss. zu 1. Sam. 9—14; vgl. 1. Reg. 2, 32. Der Anfang ist nicht erhalten; man könnte meinen, dass ursprünglich noch Kap. 6 dazu gehört habe. Vgl. die Lade Gottes 11, 11. 15, 24 ss. (dagegen 1. Reg. 2, 26 wie 1. Sam. 14, 18 האסור zu lesen) und das Zelt 1. Reg. 2, 28 = 2. Sam. 6, 17.

13. Das Hauptstück ist Kap. 13—20. Hierzu steht Kap. 9 in notwendiger Beziehung, s. 16, 1—4. 19, 25—31 und vgl. 19, 18 mit 9, 10; 17, 27 mit 9, 5. Schwieriger ist es die Zugehörigkeit von Kap. 10—12 zu erweisen. Sie würde allerdings aus 12, 10—12 sich klar ergeben, wonach das häusliche Unglück Davids und der Aufstand Absaloms als Strafe des Ehebruchs mit der Bathseba erscheint. Aber diese Verse sind interpolirt. Denn weder nimmt לא תמות v. 13 auf die Strafandrohungen v. 10—12 irgend welche Rücksicht, noch lässt v. 14 die Annahme offen, dass ausser der Strafe, welche dort ausdrücklich als einzige bezeichnet wird, auch alle die anderen in v. 10—12 aufgezählten über David kommen sollen. Diese Annahme aber wäre deshalb notwendig, weil die Drohungen v. 10—12 sich in Wirklichkeit alle erfüllten. Übrigens ist auch העביר חטאתך v. 13 nicht eine Vergebung der Schuld ohne Annullirung der Strafe — ein so wie so im Alten Testamente unmöglicher Gedanke —, sondern es wird deutlich durch לא תמות und durch die Exception v. 14 als Aufhebung der Strafe bestimmt. Ästhetisch endlich lässt sich geltend machen, dass Nathan unmöglich einer so furchtbaren Drohung, wie er sie v. 10—12 ausgesprochen hat, in Einem Atem die Versicherung folgen lassen kann, es solle nichts daraus werden, sobald nur David חטאתי gesagt hat; so im Handumdrehen darf die Tonart nicht wechseln. Wenn nun die Verse 12, 10—12 hier nicht integriren, so fällt damit die äussere Verbindung zwischen Kap. 10—12 und Kap. 13—20 fort. Aber eine innere lässt sich nichtsdestoweniger aufzeigen. Nämlich nachdem in Kap. 10—12 die eigentümlichen Umstände der Geburt Salomos erzählt worden sind, haben nun sowol Kap. 13. 14 als auch Kap. 15—20 eine indirecte Pointe, welche 225 auf die Thronfolge dieses Sohnes zielt: wie man das namentlich 1. Reg. 1. 2 aus der Parallele Adonias mit Absalom erkennt. Der Erstgeborene Davids, also sein eigentlicher Erbe, war Amnon

ben Ahinoam: der wird, teils aus Rache teils aus Neid, von Absalom erschlagen. Darauf ist Absalom, von seinem Vater wieder zu Gnaden angenommen, der präsumtive Thronfolger 15, 1 ss.: der erhebt den Aufstand und kommt darin um. Nun ist Adonia ben Haggith der rechtmässige Erbe 1. Reg. 2, 22, sieht sich mit tatsächlicher Billigung Davids selber als solchen an 1, 5. 6 und wird von ganz Israel dafür gehalten 2, 15, insbesondere von den Hauptwürendträgern des Reichs, Joab und Abiathar, und von den Prinzen des königlichen Hauses 1, 9. Der aber fällt durch eine Koalition, deren Seele der Prophet Nathan ist und wozu ausserdem Sadok und Benaja gehören, die mit Abiathar und Joab rivalisiren und an deren Stelle zu kommen hoffen: durch Nathan und Bathseba verfügt diese Koalition über den altersschwachen David, und durch Benaja über die 600 Leibwächter, mit denen sich unter den Umständen der damaligen Zeit alles durchsetzen liess. So also wird Salomo König, über Amnon, Absalom, Adonia hinweg; und dies ist in Wahrheit das Band, welches 2. Sam. 10—12 mit dem Folgenden verknüpft¹⁾. Vgl. noch 10, 1 ss. (Hanun ben Nahas 1. Chron. 19, 1) mit 17, 27.

14. Der enge Zusammenhang der Kapitel 13—20 unter sich braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Die statistischen Notizen 20, 23—26 scheinen den formellen Abschluss der von 2. Sam. 9 an verfolgbaren Schrift über David als König zu Jerusalem zu bilden. Aber sie sind sehr äusserlich angeleimt, nicht so natürlich angewachsen wie 8, 16—18 und 1. Sam. 14, 51; und es ist unverkennbar, dass die Erzählung 1. Reg. 1. 2 nicht allein die beabsichtigte Fortsetzung der Hofgeschichte Davids enthält, sondern auch von der gleichen Hand wie jene verfasst ist. Vgl. 1, 5. 6: und Adonia ben Haggith war stolz in dem Gedanken, er werde

¹⁾ Irgendwo habe ich die Vermutung gelesen, dass Eliam der Vater Bathsebas der 23, 34 genannte Hauptmann Davids sei; auf diese Weise würde sich Urias Bekanntschaft mit ihr leicht erklären. Nun war Eliam nach 23, 34 der Sohn Ahithophels von Gilo, der also wegen des Mordes seines Schwiegerknechts und der Verführung seiner Grosstochter Ursach gehabt hätte, David zu hassen. In Kap. 15—17 tritt dieser Mann als eine höchst bedeutende Persönlichkeit und als der intellektuelle Urheber des Aufstandes hervor, ohne dass seine Feindschaft gegen David irgendwie motivirt wird. Es ist allerdings möglich, dass der Erzähler voraussetzt, das man wisse, er sei der Vater Eliams und Grossvater Bathsebas. Das wäre ein abermaliges Band zwischen Kap. 10—12 und Kap. 13—20.

König werden, und hielt sich Wagen und Rosse und funfzig Trabanten, und sein Vater schalt ihn niemals weshalb er das tue, 226 und er war auch sehr schöner Gestalt und ihn hatte er gezeugt nach Absalom — mit 2. Sam. 14, 25: und wie Absalom war kein anderer Mann in Israel so schön, 15, 1: und Absalom hielt sich Wagen und Pferde und funfzig Trabanten, 13, 21 (Sept.): und David schalt den Amnon nicht, denn er hatte ihn lieb, weil er sein Erstgeborener war. Desgleichen 1. Reg. 1, 23: Nathan warf sich vor dem König mit dem Gesicht zur Erde — mit 2. Sam. 14, 22. 23: Joab (bez. Absalom) warf sich vor dem Könige mit dem Gesicht zur Erde. Ferner 1. Reg. 2, 28 וְהַשְׁמֹעָה בָּאָה mit 2. Sam. 13, 30 וְהַשְׁמֹעָה בָּאָה 1, 33 mit פָּרְדּוּ 13, 29. 18, 9; מִיָּהוּהָ 2, 15 mit יָהוּהָ צִוָּה 16, 10. 17, 14; die Zeitbestimmung 2. 39 mit 13, 23. 14, 28. 15, 7 (sonst äusserst selten). In sachlicher Beziehung beachte noch das Gastmahl beim Königssohn als Scenerie 1. Reg. 1, 9 (2. Sam. 13, 23 ss. 15, 10 ss.), die Vorliebe Nathans für den Sohn der Bathseba 1, 11 ss. (12, 1 ss. 25), das Personal: Nathan Bathseba Salomo, Joab Abiathar Jonathan 1, 42 (18, 17), Sadok Benaja Krethi und Plethi. Endlich fällt auch noch ins Gewicht, dass in gewissem Sinne, wie oben dargelegt worden, 1. Reg. 1, 2 die dritte Stufe zu 2. Sam. Kap. 13 s. Kap. 14—20 und das Finale zu 2. Sam. 12 ist. Wie Isaak den Inhalt des Lebens Abrahams ausmacht und David seit 1. Sam. 15 den der Regierung Sauls, so nimmt ähnlich, wenn auch in geringerem Grade, Davids Beerbung schon bei seinen Lebzeiten das Interesse der Erzählung in Anspruch und mit Salomos Thronbesteigung endigt seine Geschichte¹⁾.

15. Wenn wir 2. Sam. 21, 1—24, 25 vor der Hand ausnehmen, so ist der behaglich ausgesponnene Faden 2. Sam. 9—1. Reg. 2 verhältnismässig wenig durch fremdartige Einschaltungen unterbrochen. Der einzige grössere Einsatz ist 1. Reg. 2, 1—12. Die letzten Worte Davids tragen zur Motivirung des Folgenden nichts bei, denn nicht durch Rücksicht auf sie wurde Salomo bei seinem Verfahren gegen Adonia Abiathar Joab und Simei geleitet. Sie sind gewiss von keinem belauscht, lassen sich dagegen mit Leichtigkeit konstruiren und charakterisiren sich durch v. 2—4 als deuteronomistisch, wozu die Chronologie v. 11 und der Ausdruck

¹⁾ Dass Davids Versprechen 1. Reg. 1, 13. 17 bisher nicht erwähnt ist, kann nicht befremden, da er selber und alle Welt nichts davon weiss. Vgl. 1, 14 וּמִלֵּאזִי אֶחָד בְּרִיךְ.

מלכותו v. 12 stimmt. Von kleineren Interpolationen sind ausser 2. Sam. 12, 10—12 und 1. Reg. 2, 27 bemerkenswert: 11, 21 die Bezugnahme auf Abimelech ben Jerubbaal, eine im Munde des Königs hier sehr überflüssige historische Gelehrsamkeit; 13, 18 die Bemerkung über die ehemalige (מַעֲלִים statt מַעֲלִים) Tracht der Prinzessinnen, eine Glosse zu v. 19; 14, 26 die Gewichtsangabe von Absaloms Haar nach dem Stein des (Gross-) Königs; 16, 24 ²²⁷ וְכָל הַלְוִיִּם אִתּוֹ und 16, 27 הַבְּתָרָה הָרָאשׁ (so statt הַרְוָה); 18, 15 die Nachricht, dass Absalom, schon halbtot vom Hängen und mit drei Speeren im Herzen, von den zehn Waffenträgern Joabs — Saul und Jonathan haben je nur einen — vollens getötet sei; 18, 18 die wie es scheint im Widerspruch zu 14, 27 befindliche Angabe, Absalom habe keinen Sohn gehabt. In 16, 13b scheint לעֲמָה Zeichen der Interpolation zu sein.

16. Dass wir in 2. Sam. 9—20. 1. Reg. 1. 2 eine sehr gute historische Quelle besitzen, bedarf keines Beweises. Bei aller Parteinahme für David und Salomo wird doch der Hergang der Dinge mit sichtlicher Objektivität und mit grossem Interesse für das stoffliche Detail berichtet; aus keiner Periode der israelitischen Geschichte haben wir so viele historische Namen. David erscheint lebenswürdig und ungewöhnlich und wird mit begeisterter Hingabe von seinen Leuten verehrt, unter denen sich viele Ausländer befinden. Aber er hat nicht erst im Alter angefangen schwach zu werden (13, 21. 14, 24. 15, 1. 14, 19, 6. 12. 14), Joab, dessen Rücksichtslosigkeit durch beispiellose Treue gegen seinen Herrn geadelt wird, ist die imponirendere Gestalt. Mit einer uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit ist die Palastintrigue erzählt, wodurch es erreicht wird, dass Salomo statt Adonias von David zu seinem Nachfolger ernannt wird. Auf das hier stärker wie anderswo und mit unleugbarem Geschicke eingestreute dialogische Element darf man sich übrigens nicht berufen um die genaue Information des Berichterstatters zu erweisen. Die Dicta des Königs David (5, 8) 12, 23. 15, 19. 16, 10s. 18, 5. 19, 1 (ausgezeichnet das malerische בלכותו) mögen allerdings Eindruck gemacht (נבון רב 1. Sam. 16, 18) haben und auf wirklicher wenn auch nicht wörtlicher (18, 5. 12) Tradition beruhen. Dagegen lässt es nur auf die poetische Freiheit des Schriftstellers schliessen, dass nicht selten die intimsten Gespräche dramatisch reproducirt werden; das gehört zur Form und nicht zum Stoffe der Überlieferung.

Wie hoch hinauf diese Form reiche, d. h. also die uns vorliegende schriftliche Darstellung, ist in diesem Falle so wenig zu sagen wie in anderen. Für erheblich alt und den Dingen nahestehend wird man sie halten müssen, doch sie macht nicht einen so antiken Eindruck wie Jud. 9; der religiöse Standpunkt, obwohl nirgend den Pragmatismus fremdartig beeinflussend, ist in den Reden sehr ausgeprägt, das Ganze uns vollkommen zugänglich und verständlich¹⁾. Auch die Sprache ist reich und flüssig, wo nicht
 228 der Text verdorben ist. Auffallend ist 12, 20 בֵּית יְהוָה, desgl. die Übereinstimmung von 20, 1 mit 1. Reg. 12, 16. Die Abhängigkeit ist auf Seiten der letzteren Stelle, obgleich gewiss schon der Verf. von 2. Sam. 20 den Aufstand des Seba ben Bikri eben als Vorspiel der späteren Trennung erzählt hat. Ein Interesse, das über das bloss historische hinauszugehn und auf zeitgenössischen Motiven zu beruhen scheint, tut sich kund für Meribaal (1. Chron. 9, 40) und seinen Sohn Micha, für die aus Gilead nach Jerusalem übergesiedelte Familie Barzillais (19, 38), und für Absaloms schöne Tochter Thamar (14, 27); letztere ward das Weib Rehabeams und die Stammutter des jüdischen Königshauses. Auf das vor Alters 13, 18 und noch heutigen Tages 18, 18 darf kein Gewicht gelegt werden, sowie auch nicht auf לעמָה 16, 13 oder קָרָב 17, 11.

Anhang. 2. Sam. 21—24. Endergebnis.

17. Diese Kapitel sind ähnlich wie Jud. 17—21 ein Anhang am Schluss. Sie bestehn aus verschiedenen Elementen; 21, 1—14 gehört zusammen mit 24, 1—25; 21, 15—22 ist verwandt mit 23, 8—39; in der Mitte bleiben die beiden Lieder 22, 1—51 und 23, 1—7 übrig.

Die Erzählung 21, 1—14 setzt weder den Faden von Kap. 20 fort noch steht sie überhaupt in einer erkennbaren Beziehung dazu. Sie fällt wol bedeutend früher, denn passend darf die Rache für Sauls Frevel gegen die Gibeoniter — von dem uns im Vorhergehenden nichts mitgeteilt ist — nicht gar zu lange verschoben werden. Es scheint, dass nicht bloss Simei 16, 7. 8 auf die Opferung der Söhne und Enkel Sauls 21, 8. 9 Bezug nimmt, sondern

¹⁾ Obwohl keineswegs in allen Punkten dem hergebrachten Schematismus sich fügend. Ephraim ist Landesname 20, 21; Benjamin gehört zum Hause Joseph 19, 21; Israel ist „erstgeborener“ als Juda 19, 44.

dass auch die Verschonung Meribaals 21, 7 sich deckt mit dem in Kap. 9 gegebenen ausführlicheren Berichte. An 21, 1—14 schliesst 24, 1ss. unmittelbar an. Darauf führt 24, 1 vgl. mit 21, 1 und 24, 25 vgl. mit 21, 14, desgleichen der verwandte Inhalt, betreffend eine durch die Schuld des Königs (Sauls Kap. 21, Davids Kap. 24) verursachte Landplage und die Sühne der zürnenden Gottheit. Die Theophanie auf der Tenne Araunas inaugurirt den späteren Altar von Jerusalem, ähnlich wie es in den Geschichten der Erzväter, Josuas (5, 15), Gideons und Manoahs geschieht. Hiedurch ebenso wie durch den Mangel eines eigentlich historischen Zusammenhangs bekommt unsere Erzählung einen von 2. Sam. 9—20 doch sehr verschiedenen, mehr volkstümlichen und sagenhaften Charakter, der an den Jehovisten und das Richterbuch erinnert. Auffällig ist die Zusammenstellung der heiligen Stätte zu Gibeon 229 (21,9) mit der späteren zu Jerusalem (24, 25); vgl. 1. Reg. 3.

Die beiden Stücke 21, 15—22 und 23, 8—39 werden, obwohl formell nicht zu einander gehörig, doch durch die Gleichartigkeit ihres Stoffes verbunden. Das erste erscheint am Anfang abgebrochen, wenn nicht עיר 21, 15 zu streichen ist; es enthält vier immer mit der gleichen Formel eingeleitete Einzelkämpfe mit Riesen, die wie andere solche Geschichten (Jud. 3, 31) in die israelitische Heldenzeit der Philisterkriege verlegt werden. Der Schauplatz scheint überall der gleiche zu sein, nämlich Gob, wofür v. 16 Nob und v. 20 Gath geschrieben wird. In 23, 8—39 lassen sich zwei einander ergänzende Hälften unterscheiden, die erste handelt von den Drei, die andern von den Dreissig. Zunächst werden die drei grössten Philisterkämpfer aufgeführt v. 8—18; jedoch ist v. 13 bis 17a (bis zum Athnach) ein späterer Einsatz, der vorgreift und die Anordnung zerstört. Sodann folgen die dreissig anderen Helden, anfangend mit v. 18: Abisai war der erste von den Dreissig und hervorragend unter den Dreissig; von den Dreissig war er berühmt, aber an die Drei reichte er nicht. Vgl. v. 23, wonach auch v. 22 zu verbessern. Der Text ist früh verderbt, schon die Unterschrift 23, 39 zählt 37 statt 33 Helden.

Die Lieder Kap. 22 und 23, 1—7 sind an möglichst unpassender Stelle eingeschaltet und man hat für ihr Alter keineswegs die Gewähr früher Aufnahme in den historischen Zusammenhang; sie stehn im Gegenteil vollkommen ausserhalb desselben.

18. Fassen wir zum Schlusse das Ergebnis der einzelnen Unter-

suchungen zusammen, so zeigt sich, dass die letzte Hand erst spät an das Buch Samuelis gelegt ist, auch abgesehen von den Glossen, die sich übrigens z. T. sehr schwer (1. Sam. 10, 8. 13, 1 Sept.) von den Redaktionszusätzen unterscheiden lassen, wie denn überhaupt zwischen vorkanonischer und nachkanonischer Diaskene kaum eine Grenze zu ziehen ist (1. Sam. 18). Nicht in dem von der Bearbeitung der Bb. der Richter und der Könige geltenden Sinne deuteronomistisch, aber doch vom Gesetze Josias beeinflusst wenn auch noch vorexilisch ist 1. Sam. 2, 27—36 und vielleicht 2. Sam. 7, 1—29. Aus bedeutend späterer Zeit stammen die zusammengehörigen Kapitel 1. Sam. 7, 2—8, 22. 10, 17—27. 11, 12 bis 14. 12, 1—25 (13, 8—15); sie enthalten eine Entstellung der echten Überlieferung von Motiven des königslosen Judentums aus, welche in Abhängigkeit steht von der deuteronomischen Bearbeitung des Richterbuches, wie man aus 7, 2ss. und 12, 9ss. und aus der Auffassung Samuels als regierenden Richters ersieht. — Zu einer chronologischen Eingliederung der Periode Elis Samuels
 230 Sauls und Davids ist nur der Ansatz gemacht; vgl. 1. Sam. 4, 18, 7, 2. 13, 1. 27, 7. 2. Sam. 2, 10. 11. 5, 4. 5. 1. Reg. 2, 11. Bezeichnender Weise ist 1. Sam. 13, 1 nur das Schema angegeben: Saul war . . . Jahre alt und . . . Jahre regierte er; aber die Zahlen sind nicht ausgefüllt; denn die Zwei an der zweiten Stelle ist deutlich falsch und einfach aus שנים geflossen. Ähnlich 2. Sam. 2, 10: Isbaal war 40 Jahre alt und 2 Jahre regierte er; auch hier ist die Zwei, die gleich dem folgenden Verse widerspricht, aus שנים geflossen, die Vierzig aber vollkommen absurd, und die ganze Angabe deutlich erst nachträglich zwischen v. 9 und 10 b eingesetzt, ebenso wie v. 11 zwischen v. 10 b und 12. Die Septuaginta hat den Vers 1. Sam. 13, 1 noch gar nicht gelesen, so jung ist hier die chronologische Redaktion. Wie bei Saul ist dieselbe auch bei Samuel nicht durchgeführt; denn die 20 Jahre 1. Sam. 7, 2 gehn auf das der Regierung Samuels vorhergehende Interregnum. Dagegen wiederholt sich bei David die Angabe 2. Sam. 2, 11 noch 5, 4. 5 und 1. Reg. 2, 11. Vgl. Jud. 15, 20. 16, 31. — Eine gewisse verknüpfende, Späteres im Früherern vorbereitende Tätigkeit hat die Redaktion entwickelt durch die Zusätze, von denen p. 251 n. 1 und p. 253 s. die Rede gewesen ist.

Es braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, dass von der systematischen und durchgeführten moralisch-chron-

logischen Bearbeitung des Richter- und des Königsbuchs im Buche Samuelis nicht viel zu bemerken ist. Es ist das wol zu erklären mit der zusammenhängenden Ausführlichkeit des Stoffes, der nicht gut in schematische Fächer zu zerlegen war. Dass kein Anstoss an den Bamoth geäussert wird — was im Buche der Richter auch nicht der Fall ist — muss nach der zu 1. Reg. 3, 2 gegebenen Aufklärung beurteilt werden, dass vor dem Tempelbau die Höhen erlaubt gewesen seien. Von der Stiftshütte als vorsalomonischem Centralheiligtume hat die deuteronomistische Bearbeitung eben keine Ahnung; sie basirt noch nicht auf dem Priestercodex wie die Chronik.

Im Übrigen haben wir drei Teile im Buche Samuelis unterschieden 1. Sam. 1—14. 1. Sam. 14, 52 — 2. Sam. 8, 18. 2. Sam. 9—1. Reg. 2. Der letzte Teil ist, wenn man 2. Sam. 21—24 als Appendix ausnimmt, eine deutliche literarische Einheit, wenn gleich zu Anfang nicht vollständig erhalten; ebenso auch der mittlere, wo aber der fortlaufende Faden häufig durch Fremdartiges unterbrochen wird. Ohne Zweifel sind dies spätere Einsätze, Ergänzungen, welche dem älteren Zusammenhang sich anschmiegen oder auch wol eine Neubearbeitung an Stelle eines echten Gliedes desselben setzen. Der erste Teil vereinigt drei nicht aus einer und der selben Conception entsprungene, aber doch historisch zu ein- 231
ander gehörige Stücke a) 1. Sam. 1—3. b) 4, 1—7, 2. c) 9, 1 bis 10, 16. 11, 1—11. 15. 13, 2—14, 51. Die Geschichte Sauls scheint zu der Gideons und Simsons in Beziehung zu stehn, wie auch 1, 3 auf ausserhalb des gegenwärtigen Buches Samuelis liegende Prämissen hinweist. Die Verbindung der drei Teile (1. Sam. 14, 52), die ursprünglich unabhängig von einander verfasst worden sind, ist gewiss schon in ziemlich früher Zeit bewirkt und hat dem deut. Redactor längst vorgelegen.

III. Das Buch der Könige.

Salomo. 1. Reg. 1—11.

1. Über Kap. 1. 2 ist schon gehandelt worden. Mit der Rückbeziehung dieser Erzählung auf das Vorhergehende hängt es zusammen, dass sie dem Folgenden vorgreift; s. 2, 39—46.

Die Geschichte Salomos, wie sie in Kap. 3—11 erzählt wird, dreht sich fast nur um seine Bauten, insbesondere den Tempelbau 5, 16 — 9, 28. Der Kern ist Kap. 6. 7; nicht eigentlich Historie, sondern vielmehr Beschreibung, und zwar 7, 13—51 der Tempelgeräte, die der tyrische Meister Hiram goss, und 6, 1 — 7, 12 des Gebäudes selber. In 7, 13—51 wird jetzt merkwürdigerweise das Hauptgerät vermisst, nämlich der eiserne Altar; auch in der Schlussübersicht. Derselbe kann nach 8, 64. 2. Reg. 16, 14. 15 ursprünglich hier nicht gefehlt haben, sondern ist absichtlich ausgelassen, mit Rücksicht auf den nach dem Priestercodex ja längst vorhandenen eiserne Altar Moses, den Salomo wie die Lade nur einfach umsetzen durfte; s. zu 8, 4. In dem Abschnitt 6, 1 — 7, 12 scheint sich die Beschreibung der Hofburgbauten an verkehrtem Orte 232 zwischen die des Tempels und seiner Geräte einzudrängen. Die Sept. hat darum die Verse 7, 1—12 umgestellt, hinter 7, 51. Aber dies ist Korrektur; denn mit 6, 36: „er ummauerte den inneren Vorhof mit drei Lagen Quadern und einer Lage Cedernbalken“ kann die Sache (d. i. hier der Tempelbau) nicht abgetan sein; der innere Vorhof fordert einen äusseren zur Ergänzung. Wirklich wird nun bei den Hofburgbauten der äussere Vorhof 7, 8. 9 erwähnt und zum Schluss ausdrücklich beschrieben 7, 12. Nun können freilich bloss dann die Hofburgbauten in der Mitte zwischen der inneren und der äusseren Vorhofsmauer 6, 36. 7, 12 behandelt werden, wenn sie tatsächlich dazwischen lagen, wenn wie der Tempel vom inneren, so der Königshof vom äusseren Vorhofe umgeben war. Dass dies aber allerdings der Fall war, wird schon aus 2. Reg. 11 wahrscheinlich und aus Ezech. 43, 7. 8 ganz gewiss: die Könige Judas, spricht Jahve, haben ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten gesetzt, so dass nur die Wand zwischen mir und ihnen ist.

Wird nun 6, 36 durch 7, 1—12 in der Tat unmittelbar fortgesetzt, so dürfen die Verse 6, 37. 38 (die genauesten Data der alten hebräischen Geschichte) nicht in die Mitte treten. Die Sept. lässt sie auf 5, 31. 32 folgen und vor 6, 2 ss. voraufgehen, an Stelle des masorethischen Verses 6, 1. Diesen hat sie nicht gelesen; in unseren Handschriften ist er an einer ganz unglücklichen Stelle zwischen 5, 30 und 31 nachgetragen; um so unpassender, da er ja durch 6, 37. 38 vollkommen ersetzt wird. In diesem Falle wird die Sept. das Ursprüngliche erhalten haben. Denn es steht fest,

nicht nur dass im MT. 6, 37. 38 versetzt ist, sondern auch, dass 6, 1 von 6, 37 abhängt und von einem anderen Verfasser herrührt. Denn wie man aus 6, 37. 38. 8, 2 ersieht, sagt der alte Schriftsteller ירח für Monat und der Bearbeiter in seinen angefügten Erklärungen der Daten sagt חרש; nun aber heisst es 6, 1 nicht bloss חרש השני, sondern auch חרש וו (statt וו ירח), wodurch der Bearbeiter sich unwillkürlich selbst verrät. Dass die 480 Jahre der Periode vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau künstlich sind, weiss man ohnehin; interessant aber ist es zu sehen, wie spät dieser Schlüssel zur systematischen Chronologie des Alten Testaments hier, uns sehr zu Dank, eingetragen ist.

Was wir eben gefunden haben, führt darauf, die ursprüngliche Grundlage der Kap. 6. 7 von einer wahrscheinlich in mehreren Stufen (6, 11—13 deuteronomistisch) verlaufenen späteren Bearbeitung zu unterscheiden. Das wichtigste Merkmal dafür ist die Datirung, dort Jerach Ziv Bul Ethanim, hier der zweite achte siebte Chodesch. Die letztere Bezeichnung, nach Zahlen die den babylonischen Jahresenfang im Frühling voraussetzen, findet sich zuerst 233 bei Jeremias in gewissen nicht von ihm selbst redigirten Teilen seines Buches, sodann bei Ezechiel, Haggai, Zacharias und im Priester-codex¹⁾, und macht dann selbst wieder allmählich der syrischen Platz. In der älteren hebräischen Literatur bezeichnet das Herbstfest den Abschluss des Jahres Exod. 23, 16. 34, 22. 1. Sam. 1, 20. 21. Isa. 29, 1. 32, 10, und die Monate haben eigene Namen, nicht bloss Exod. 23, 15. 34, 18, sondern auch noch Deut. 16, 1 — während Deut. 1, 4 der letzten Redaktion angehört. Eine reinliche Sonderung des Alten und des Neuen in 1. Reg. 6. 7 ist freilich unmöglich; wollte man sie versuchen, so würde die Kritik sehr weit auszugreifen sich genötigt sehen. Denn nicht bloss durch zufällige Beschädigung, sondern wol auch durch förmliche Überarbeitung ist der Text so corrupt geworden wie er vorliegt. Das Interesse für grösstmögliche Ausführlichkeit in der Beschreibung aller Teile muss im Exil, gleich nach der Zerstörung des Tempels, am lebhaftesten gewesen sein. Vgl. היה 7, 8 (fuit statt est), לעמח 7, 19, den Mangel des Artikels beim Nomen האחרת חצר הגדולה 7, 8. 12.

2. Im Anschluss an Kap. 6. 7 untersuchen wir zunächst 8, 1 bis 9, 9. Der erste Abschnitt läuft von 8, 1—10. Die Sept. ist

¹⁾ Vgl. Exod. 12, 1 die Einführung der neuen Ära.

hier zu Anfang (8, 1—5) viel kürzer als der masorethische Text. „Da versammelte der König Salomo alle Ältesten von Israel nach Jerusalem, um die Gesetzeslade Jahves aus der Stadt Davids d. i. Sion herüberzuholen, im Monat Ethanim. Und die Priester trugen die Lade und die Stiftshütte, und die heiligen Geräte in der Stiftshütte, und der König und ganz Israel waren vor der Lade und opferten Schafe, Rinder ohne Zahl.“ Von dem Plus des MT. gehört **הוא החדש השביעי** v. 2 unzweifelhaft einer späteren Überarbeitung an, die Sept. hat es nicht. Ebenso unzweifelhaft sind **כל עדת ישראל** v. 4, **הכהנים והלויים** v. 1, **ראשי המטות נשיאי האבות** v. 5 Ausdrücke, die in den älteren historischen und prophetischen Büchern nie, sondern erst im Priestercodex und in der Chronik vorkommen; der Sept. fehlen sie. Endlich ist **אל-המלך שלמה** v. 1 dem Schriftsteller, der im Flusse der ursprünglichen Conception schrieb und grade vorher **שלמה** als Subject genannt hatte, nicht zuzutragen: auch hier fällt in der Sept. der Anstoss weg. In v. 6 bis 10 stimmt die Sept. so ziemlich mit dem MT. Nur mangelt ihr der Schluss v. 8 **ויהיו שם עד היום הזה**. Derselbe muss in der Tat später zugesetzt sein, denn et fuerunt ibi adhuc ist eine
 234 *contradictio in adjecto*, wodurch sich der imitirende Epigone verrät. In v. 9 dagegen steht in der Sept. hinter **לחיות האבנים** noch die Apposition **לחיות הברית**, welche im MT. selber durch den zweiten Relativsatz **אשר כרת** vorausgesetzt wird, da dieser sich nur auf **הברית** beziehen kann. Aber obwol die Sept. durchschnittlich einen älteren Text giebt als der MT., so giebt sie doch auch nicht den alten, sondern vielmehr nur die erste Stufe der Überarbeitung, die im MT. dann noch einen Schritt weitergegangen ist.

Was zunächst v. 6—10 betrifft, so ist **אל קדש הקדשים** v. 6 deutlich eine Glosse zu **בית הבדיר**, der Ausdruck das Allerheiligste für Debir stammt aus dem Priestercodex. Ebenso ist aber auch das Heilige v. 8, das hier im Gegensatz zum Allerheiligsten den Naos bezeichnet, dem älteren Sprachgebrauch vollkommen fremd und zeigt (zusammen mit der zu der Beschreibung des 6. Kapitels keineswegs stimmenden Vorstellung, als ob das Allerheiligste vom Heiligen durch eine Art Wand abgeschieden und nur durch eine offene Thür damit verbunden gewesen wäre), dass v. 7. 8 nachträglich eingeschoben ist. Der 9. Vers ist zwar anderer Natur als die übrigen Interpolationen, nämlich deuteronomistisch; aber er steht ganz abgerissen und ist unhistorischen Inhalts.

Denn so lange die Lade wirklich existierte, war sie die Lade Jahves und ward erst später die Lade des Bundes. Lässt man v. 7—9 aus, so tritt der enge Anschluss von v. 10. 11 an v. 6 hervor. Sowie die Lade ins Debir gelangt, bezieht auch Jahu sein neues Haus. Die Erfüllung mit Rauch (Isa. 6, 4) ist bei der Einweihung des Hauses das selbe, was bei der Einweihung des Altars das Herabfallen des Feuers.

Was aber 8, 1—5 betrifft, so ist hier die wichtigste Zutat, die sich schon in der Sept. findet, in v. 4 die Hinzufügung des Ohel Moed und aller ihrer Geräte zu der Lade. Die Ausleger schwanken, ob sie unter dem Ohel Moed das Zelt der Lade auf dem Sion verstehn sollen, von dem bisher allein die Rede gewesen (1. Reg. 1, 39. 2, 28—30. 2. Sam. 6, 17), oder das mosaische Zelt, das nach der Chronik in Gibeon stand, von dem aber das Buch der Könige nichts berichtet und auch nichts weiss (3, 2—4). Dem Verfasser der betreffenden Worte 8, 4 wird wahrscheinlich beides in einandergelassen sein, wir aber sind vor folgende Al-²³⁵ternative gestellt. Entweder steht die Notiz im Zusammenhange der Erzählung des Buchs, dann kann der Ohel Moed nur das Zelt auf dem Sion sein — oder der Ohel Moed 8, 4 ist die mosaische Stiftshütte, die von Gibeon in den salomonischen Tempel übergeführt wurde: dann steht die Angabe ausserhalb des Zusammenhangs und geht nicht von den Prämissen aus, die dieser an die Hand giebt, dann ist sie mit anderen Worten von einem Späteren eingeschoben. Die erstere Möglichkeit ist unwahrscheinlich, denn der Name Ohel Moed kommt abgesehen von der Interpolation 1. Sam. 2, 22b in den Büchern Judicum Samuelis und Regum überhaupt nicht vor und insonderheit nicht für das Zelt Davids auf dem Sion; dasselbe war auch zu wenig durch das Alter geheiligt und nach 2. Sam. 7 zu unansehnlich und provisorisch, um der Aufbewahrung im Tempel gewürdigt zu werden. Wenn aber der Ohel Moed hier wie immer die Stiftshütte ist, worauf auch die heiligen Geräte führen, so sind die betreffenden Worte eben auch Interpolation. Die Veranlassung dazu ist, auf Grund des mosaischen Gesetzes, leicht zu begreifen. Unumgänglich war die Stiftshütte, falls es sie gab, zu erwähnen, als der Tempel an ihre Stätte trat. Für einen Juden, der vom Priestercodex ausging, lag es darnum sehr nahe, sie hier zu suchen und, wenn er sie nicht fand, zu ergänzen. Doch auch die Interpolation beseitigt die Schwierig-

keit nicht. Wo bleibt der mosaische Brandopferaltar? er war ebenso wichtig und heilig als das Tabernakel selber, wird auch in der Chronik stets daneben aufgeführt und verdiente nicht, dass man ihn in Gibeon verkommen liess. Ferner, wenn die heiligen Geräte aus der Stiftshütte in den Tempel übertragen wurden, warum goss denn Salomo nach Kap. 7 alles neu? Kostbar genug waren auch die alten Geräte, zum Teil noch kostbarer als die neuen, dazu durch ihr Alter geheiligt. Endlich hat dieser Einsatz in 8, 4 gerade so wenig Konsequenz im Folgenden, wie am Schluss das neben **ויעלו אתם** וישאו הכהנים את הארון v. 3 tautologische **ויעלו אתם**, welches deutlich (vgl. **אתם**) damit zusammenhängt.

Darüber, dass sowol 8, 14—66 als auch 9, 1—9 von Anfang bis zu Ende deuteronomistisch sind, braucht man kaum ein Wort zu verlieren. In dem ersteren Abschnitte vgl. 8, 16 ss. mit Deut. 12, 5. 9. 2 Sam. 7, 1, die Weissagung 8, 25 mit Hier. 33, 17, das siebentägige Fest 8, 65 mit Deut. 16, 13, dazu die sich stets wiederholenden deuteronomistischen Ausdrücke und Vorstellungen der Predigt; weiter das Misverständnis 8, 17 (= 2. Sam. 7, 13), die Kibla, eine Einrichtung des Exils 8, 44, und besonders die Worte 236 8, 46 ss.: „wenn sie an dir sündigen und du sie dem Feinde hingibst und sie gefangen geführt werden in Feindes Land, wenn sie sich dann bekehren in dem Lande ihrer Gefangenschaft und zu dir flehen und sich zu dir zurückwenden von ganzem Herzen und von ganzer Seele und zu dir beten, nach der erwählten Stadt und dem Tempel zugewandt, so erhöere du ihr Gebet und vergib deinem Volke und verleih ihnen Erbarmen bei ihren Zwingherrs.“ Die beliebte Auskunft, es werde nicht an das babylonische Exil der Judäer, sondern an die assyrische Gefangenschaft der Nordisraeliten gedacht, versagt hier, denn diese hatten mit dem Tempel von Jerusalem nichts zu schaffen. — Der andere Abschnitt, ein späteres Gegenstück zu 3, 5 ss, von sehr verschiedener Gesinnung, ist dem ersten gleichartig (s. 9, 6. 8, 25. Hier. 33, 17 und die Wendungen in v. 4. 6. 9) und ebenfalls exilisch 9, 7 ss. Er sollte wol eigentlich wie 3, 5 ss. direkt auf das grosse Opfer 8, 63 ss. folgen, ist aber durch 9, 1 in spätere Zeit verlegt, wol um den Stimmungswechsel Jahves zu erklären.

Es bleiben noch übrig die beiden Verse 8, 11. 12. Das ist auch eine Einweihungsrede Salomos, die mit der deuteronomistischen 8, 14 ss. collidirt, wie nicht nur aus dem Anfange von 8, 14,

sondern auch daraus hervorgeht, dass diese beiden Verse in der Septuaginta nicht vor, sondern am Schlusse der letzteren stehn, hinter 8, 53. Sie lauten daselbst, nach **אז אמר שלמה**, folgendermassen: Ἡλίων ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπεῖ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ψῆδης. Es ist ἐγνώρισεν **הבין** verwechselt mit **הכין**, εὐπρεπεῖ **נוה** = **ובול** des MT. 8, 13, ἐπὶ καινότητος **עלומים** statt **עולמים**, τῆς ψῆδης **השיר** statt **הישר**. Was οἶκόν μου **ביתי** betrifft, so entspricht es dem masorethischen **ביתי** und stimmt nicht zu **σαυτῷ** **לך**; aber mit Rücksicht auf den Sinn des Ganzen ist es für wahrscheinlicher zu halten, dass **לך** in **לי** zu verwandeln ist, als **ביתי** in **בניתי**. Also: **שמש הכין בשמים יהוה**: **אמר לשכן ערפל**: **בנה ביתי בית נוה לי לשבת עלמים הלא היא כתובה בספר הישר** = die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahve, doch hat er wollen wohnen im Dunkeln und gesprochen: bau mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, dass ich dort ewiglich wohne — siehe es steht geschrieben im Buche des Redlichen. Diese im Ton sich so sehr von der deuteronomistischen Rede unterscheidenden kurzen Worte sind deshalb interessant, weil daraus hervorgeht, dass die „das Buch des Redlichen“ betitelte Liedersammlung in Juda angelegt ist und zwar nicht in der allerältesten Zeit des jüdischen Königtums.

3. Der Bericht über den Tempel, seine Geräte und seine Einweihung wird vorn und hinten von gleichartigen Nachrichten ein- 237
gefasst, die über allerlei bezügliche Massregeln Salomos handeln, namentlich über seine Verbindung mit dem tyrischen Könige Hiram 5, 15—32. 9, 10—38. Der erstere Abschnitt ist stark deuteronomistisch überarbeitet, namentlich in v. 15—21, vgl. 5, 18. 19 mit 8, 16 ss. 2. Sam. 7, 13. Gegen Ende fallen in 5, 29. 30. die unheuren Zahlen der Arbeiter am Libanon auf: 70,000 Lastträger und 80,000 Steinhauer unter 3600 Aufsehern. Um so mehr, da gerade vorher in v. 27. 28 gesagt ist, der König habe Fronarbeiter aus ganz Israel ausgehoben, 30,000 Mann, und davon immer 10,000 zur Zeit im Libanon beschäftigt, so dass die Leute je einen Monat arbeiteten und je zwei zu Hause waren. Die differenten Angaben vertragen sich schwerlich. Wenn bereits die 3600 Aufseher (**ש** statt **שלש** mit Sept. und Chron., vgl. Num. 3, 28) auf 150,000 + 30,000 berechnet sind, so zeigt sich gerade darin die Posteriorität mindestens des v. 30; denn nach v. 27. 28 arbeiten

ja gar nicht 30,000, sondern immer nur 10,000 Mann. Natürlich ist die Nachricht, wonach der König nur 10,000 Mann am Libanon hat arbeiten lassen, die ältere; schon diese Zahl ist für die keineswegs so umfangreichen Bauten reichlich gross, aber doch nicht unglaublich, zumal da sie in einem detaillirten Zusammenhange auftritt. — Der andere Abschnitt 9, 10—28 ist ein Geröll von allerlei Notizen, die allerdings allesamt zu den königlichen Bauten in irgend einer Beziehung stehn, aber sehr verschiedenartigen Ursprungs und Wertes sind und erst durch eine sehr späte Redaction¹⁾ so zusammengestellt. Der v. 10 steht ganz verbindungslos, daher in der Septuaginta nicht an dieser Stelle (denn ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις 9, 9 gehört znsammen mit v. 11 Νῦν), sondern 8, 1. Ebenso ist v. 11 (bis zum Athnach) ein plusquamperfectischer Nachtrag. Der ältere Anfang scheint יתן יא v. 11 zu sein, vgl. 3, 16. 8, 1. 8, 12. 11, 7. Die 120 Talente Goldes 9, 14 kommen wiederum post festum, vgl. 10, 10. Auf 9, 15 folgt zuerst in v. 16 eine zwar höchst wertvolle, aber gewiss erst spät hieher verschlagene Parenthese; sodann wird der Schluss des v. 15 in v. 17 wieder aufgenommen und mit der Aufzählung der Bauten fortgefahren, aber erst v. 20 kommt die eigentliche Einlösung der Hinweisung וזה המס רבר המס v. 15. Es ist unnatürlich und ohne Zweifel nicht ursprünglich, dass die so wichtigen Angaben v. 17—19 nur in einem untergeordneten und unbehilflichen Nebensatz zu לבנות v. 15 eingeschachtelt werden. Was dagegen den durch die Ankündigung v. 15 jetzt zur Hauptsache gemachten Inhalt von v. 20—23 238 betrifft, so ist trotz היום הזה kein wahres Wort an der Nachricht, dass Salomo bloss Nichtisraeliten zum Frondienste gepresst habe. Nach 5, 27. 28 hat er aus Israel seine Arbeiter ausgehoben, nach 11, 28 war Jerobeam Aufseher über die Fron des Hauses Joseph, nach 12, 4 war das harte Joch Salomos der Anlass zum Abfall nach seinem Tode²⁾. Der Vers 9, 24 ist an anderen Stellen halb oder ganz vorausgenommen (3, 1. 7, 8. 9, 16), vgl. 9, 15 mit dem Schlusse. Mit den Bauten hängt auch diese Notiz zusammen, ebenso wie die 9, 25 und 9, 26 ss., letztere wenigstens insofern, als die

¹⁾ Vgl. die Septuaginta hier und zu Kap. 3. 4. Im cod. Alex. sind 9, 15—25 aus Theodotion ergänzt, der den Aquila benutzt hat.

²⁾ Die beiden Verse 5, 29. 30 scheinen dem Verfasser von 9, 20—23 noch unbekannt zu sein, denn er giebt die Zahl der Aufseher auf 550 an.

Verbindung mit Hiram vom Tempelbau her stammt. Die Septuaginta springt von 9, 14 auf 9, 26.

4. Wie 5, 15—32 und 9, 10—28, so entsprechen sich ähnlich die davon kaum ablösbaren Abschnitte 3, 1—5, 14 und 10, 1—29, gleichsam die zusammengehörigen Hälften eines zweiten, äusseren Gehäuses für den Kern der Geschichte Salomos, nämlich den Tempelbau. Jenes grösste Ruhmeswerk wird hier auf eine allgemeinere Grundlage gestellt und, in ausgesprochener Absicht, Salomos Weisheit einerseits und seine Herrlichkeit andererseits an bedeutenden Beispielen aufgezeigt. Der Anfang, vor 3, 1, fehlt, aber nur der formelle, denn sachlich eröffnet das grosse Antrittsoffer zu Gibeon 3, 4 um so sicherer diese Erzählung, als darauf dann gleich das Programm derselben folgt: in der durch das Opfer veranlassten Traum-Offenbarung, welche der deuteronomistische Bearbeiter sich zum Muster seines so ganz andersartigen Gegenstückes 9, 2—9 genommen hat. Aufs engste schliesst sich weiter der Bericht über Salomos Entscheidung in dem Handel der beiden Huren an, ein Beispiel der ihm so eben verliehenen Weisheit, Gericht zu hören. Einiges Deuteronomistische läuft in Kap. 3 mit unter, nämlich die successive eingesetzten Verse 2 und 3, und ausserdem v. 14 und 15. Sodann ist das 4. Kap., insbesondere das alte und vielleicht authentische Verzeichnis der — keineswegs über die „zwölf Stämme“ gesetzten — zwölf Statthalter Salomos derartig in den Zusammenhang eingefügt, dass es die Herrlichkeit des Königs zeigen soll: denn diese Statthalter haben hier nur die Aufgabe, jeder einen Monat im Jahre für den Tisch des Königs zu sorgen 4, 7. 5, 7. Es ist klar, dass 5, 7. 8 unmittelbar (wie in der Sept.) auf 4, 7—19 folgen und dass das Wort יהודה 4, 20 noch als Genitiv zum Stat. constr. יָרָא 4, 19 gezogen werden muss. Dadurch erscheint ohne weiteres 4, 20—5, 6 als spätere Einlage. Die Elemente derselben sind ungleich, grösstenteils aber generalisirender Natur und sehr späten Ursprungs, wie man besonders aus 5, 4 erkennt, wo Palästina von babylonisch-persischem Standpunkte aus 239 als die Provinz jenseit des Euphrat bezeichnet ist, wie Esdr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9. 3, 7. Die Notiz 5, 6 gehört zusammen mit 10, 28. 29; es ist bei der willkürlichen und unordentlichen Redaktion ganz gleichgiltig, ob etwas in 3, 1—5, 14 oder in 10, 1—29, ob in 5, 15—32 oder in 9, 10—28 steht. Die Chronik (II 1, 14 ss.) scheint 10, 28. 29 sowol an der jetzigen Stelle wie auch bei 5, 6

die Generalisirung der bestimmt lokalisirten Angabe v. 7 a zum ²⁴⁰ allgemeinen Götzendienst, die Motivirung desselben durch die Weiber, und der Anstoss, der an den Heiraten mit Ausländerinnen genommen wird, gehören ebenso gewiss der Bearbeitung an, wie die Meinung, diese Verschuldung sei in Salomos alten Tagen vorgekommen und die Ursache der folgenden Kalamitäten geworden. Vgl. übrigens schon 9, 2—9. In der Vorgeschichte Jerobeams v. 26—40 lässt sich v. 26—28. 40 von v. 29—39 scheiden. Es ist klar, erstens, dass v. 40 im gegenwärtigen Zusammenhange unmotivirt ist, zweitens, dass man nach v. 26—28 von einer Empörung Jerobeams zu hören erwartet: davon ist aber nicht die Rede, sondern statt dessen wird nun v. 29—39 eine Prophetengeschichte (= 1. Sam. 15, 27 s. 24, 12) erzählt, welche den ursprünglichen Bericht von dem misglückten Aufstande verdrängt hat und sich durch v. 32—39 als deuteronomistisch bekundet. — 11, 41 bis 43 ist die stehende Klausel des moralisch - chronologischen Schemas der Epitome.

6. Es scheint aus unserer Untersuchung von 1. Reg. 3—11 hervorzugehn, dass ein älteres Werk (ספר דברי שלמה 11, 41?) zu Grunde liegt, welches aber die Geschichte Salomos nicht nach der zeitlichen Folge erzählt, sondern mehr eine Sachordnung befolgt und vom Tempelbau ausgehend zu beiden Seiten die übrigen Beispiele von Salomos Glanz und Weisheit gruppirt hat. Hierdurch ist das eigentümliche Schwanken der Redaktion ermöglicht, denn die Notizen, nicht durch den natürlichen Pragmatismus gehalten, konnten zu lehrhaften Zwecken hier wie dort gebraucht werden, und sind in der That in den Recensionen versetzt, wiederholt und interpolirt. Von dieser älteren Schrift, welche übrigens gewiss die von ihr benutzten Materialien vielfach schon geformt vorfand, hat man keinen Grund Kap. 11 auszuschliessen. Auch hier finden sich kurze geschichtliche Nachrichten nicht nach der Zeitfolge, sondern nach ihrer inhaltlichen Art zusammengestellt, natürlich nicht unter dem selben Gesichtspunkte wie Kap. 3—10, aber doch ebenso wenig unter einem damit unvereinbaren. Denn wir haben gesehen, dass der alte Erzähler nicht beabsichtigt, Salomos Weiber und den Bau der Kamos-Bama als Verschuldung und andererseits seine politischen Misserfolge als Strafe darzustellen; die Worte Jahve erweckte ihm einen Widersacher sind arglos gesagt, sofern Jahve eben alles tut.

Diese Grundschrift ist nun hauptsächlich deuteronomistisch erweitert 3, 3 s. 14 s. 5, 16—20. 6, 11—13. 8, 14—9, 9. 11, 1—13. 32—39. 41—43; wahrscheinlich successive, vgl. 3, 2 mit 3, 3. Ausserdem beweisen die Auslassung des ehernen Alters in Kap. 7. 241 die Hinzufügung der Stiftshütte und ihrer Geräte zu der Lade, der Leviten zu den Priestern in 8, 4, die Ausdrücke Allerheiligstes und Heiliges und andere in 8, 1—8, der goldene Altar 7, 48, dass auch, aber in viel geringerem Umfange (und in der Sept. noch weniger als im MT) eine Art Superrevision vom Standpunkte des Priestercodex aus stattgefunden hat. Nicht zu rechnen sind allerdings naive Zusätze aus späterer Zeit, welche sich vermutlich in Kap. 5 und in Kap. 9. 10 eingeschlichen haben.

Israel und Juda. 1. Reg. 12 — 2. Reg. 17.

Juda. 2. Reg. 18—25.

7. In diesen beiden letzten Teilen des Buchs der Könige tritt die Bearbeitung zwar nicht breiter und stärker auf als im ersten, aber mit einem viel deutlicher in die Augen springenden Schema. Die Anfangsformel desselben lautet bei den Königen von Juda (ausgenommen Athalia): Im Jahre 27 des Königs Jerobeam von Israel ward Azaria ben Amasia König von Juda; 16 Jahr alt war er beim Antritt, und 52 Jahre regierte er zu Jerusalem, und seine Mutter hiess Jecholia aus Jerusalem — zwei eng verbundene Sätze, deren erster eingliedriger den Synchronismus, der zweite dreigliedrige zuerst das Alter, sodann die Regierungsdauer und drittens den Mutternamen angibt¹⁾. Bei den Königen von Israel fehlt das Alter und die Mutter und es heisst: Im Jahre 15 des Königs Amasia ben Joas von Juda ward (war) Jerobeam ben Jehoas König über Israel in Samarien 41 Jahre — ein einziger etwas zeugmatischer Satz, worin das Verbum für alles, was dahinter steht, bedeutet: er führte die Herrschaft; allein

¹⁾ Der Synchronismus im ersten Satz fehlt natürlich bei Rehabeam I 14. 21, Joas (in II 12, 2 nachgetragen) und seit Manasse: bei Josaphat steht er nicht an der Spitze I 22, 41. Für מֶלֶךְ (יְהוּדָה) steht I 14, 21. 15, 1. S. 22. 51 עַל oder ב. es ist also wol Nominativ, nicht Genitiv. Im zweiten Satze gibt das erste Glied, welches bei Abia und Asa nicht von ungefähr ausgelassen ist, den vollen Eigennamen, falls der Synchronismus fehlt: aber auch I 22, 41. II 8. 26. 16, 2. Das dritte Glied fehlt bei Joram ben Josaphat und Ahaz II 8, 17. 16, 2. Es wird gesagt, wessen Tochter oder woher gebürtig die Mutter sei, öfters beides, bei Manasse keins II 21, 2.

für das vorhergehende synchronist. Datum: er gelangte zur Herrschaft¹⁾.

Die Schlussformel lautet bei den Königen von Juda: Und der Rest der Geschichte Azarias und was er alles getan . . . das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Judas; und Azaria legte sich zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern begraben in der Davidsburg — wiederum zwei Sätze, deren erster^{*} die Verweisung auf die Quelle enthält, der zweite, selten vom ersten durch Einschaltungen unterbrochen (I 14, 30. 15, 7. 23. 22, 46—50. II 15, 36), in drei Gliedern den Tod, das Begräbnis und die Nachfolge²⁾. Bei den Königen von Israel heisst es ganz ähnlich, nur mit charakteristischer Auslassung des zweiten עם אבותיו: Und der Rest der Geschichte Jerobeams und was er alles getan . . . das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Israels; und Jerobeam legte sich zu seinen Vätern und ward begraben in Samarien und sein Sohn Zacharia ward König an seiner statt³⁾.

Durch diese Eingangs- und Schlussformel wird nun für jede Regierung ein Fach gebildet und darin alles untergebracht, was während derselben vorgefallen ist, wenn es auch, wie z. B. die Geschichten II 4. 5., in gar keiner Beziehung zu der Herrschaft

¹⁾ Das Zeugma ist I 15, 25. 16, 29. 22, 52. II 3, 1. 15, 13 aufgelöst in מלך und יומלך. Der Vatersname fehlt bei Zimri und Omri I 16, 15. 23. Bei Zimri und Sallum ist, nicht ohne Absicht, על ישראל (statt dessen II 14, 23 מלך) ausgelassen; bei Jerobeam I und Nadab die Residenz, welche von Ahab an Samarien, vorher Thirsa ist, während Omri den Übergang macht.

²⁾ Die Schlussformel fehlt gänzlich bei Ahazia ben Joram, Joahaz ben Josia, Jojachin und Sedekia, lauter gestürzten Königen, deren Sohn nicht an ihrer statt folgte. Vom zweiten Satz fehlt das erste Glied, וישכב, bei den Königen, die ein gewaltsames Ende gefunden haben II 12, 22. 14, 20. 21, 26. 23. 30, es wird dann durch eine ausführlichere Relation ersetzt. Als Begräbnisort ist bis auf Ahaz die Davidsburg, von da an der Garten Uzza genannt, der nach Ezech. 43, 7 dicht beim Tempel gelegen haben muss. Dies ist wol der Grund, warum beim frommen Josia der Ort, bei Hizkia das ganze Begräbnis verschwiegen wird. Bei Jojakim ist dasselbe deshalb nicht erwähnt, weil er wie ein Esel begraben ward Hier. 22, 19. [Vgl. aber Stade Gesch. des Volkes Isr. I, 679 n.]

³⁾ Bei Joram ben Ahab und Hosea ben Ela ist, wegen des ausführlichen Berichts über ihren Ausgang, die Schlussformel weggeblieben; sonst aber, auch bei Zimri und Sallum, nicht. Veränderte Ordnung I 14, 19 s. 16, 27 s. Dem ersten Satze werden öfter als bei den Königen von Juda noch positive

irgend eines Königes steht. Die Klausel macht die Türe zu, dann kann höchstens noch eine vereinzelte Notiz nachgetragen werden. Nur die Erzählung 2. Reg. 2 schwebt unentschieden zwischen Ahazia und Joram von Israel. Dagegen muss es beanstandet werden, dass bei Jehoas von Israel Anfangs- und Schlussformel dicht bei einander stehn und dann erst der Inhalt der Regierung folgt. Die Verse II 13, 12. 13 sind interpolirt, da sie sowol im Ausdruck als in der Anordnung der Glieder des zweiten Satzes vom Schema
 243 abweichen. Wenn also die auch durch v. 17 beglaubigten Verse 14, 15. 16 richtig stehn, so ist hier bloss der ungewöhnliche Fall eingetreten, dass die Geschichte zweier gleichzeitigen Könige von Israel und Juda nicht nach einander abgehandelt, sondern in einander verschränkt ist¹⁾. Dies ist allerdings eine Ausnahme. Sonst richtet sich die Aufzählung mechanisch nach dem Datum der Thronbesteigung, in der Weise, dass die Könige der beiden Reiche gemischt an die Reihe kommen, und wer zuerst angetreten ist, auch zuerst und zwar vollständig abgehandelt wird. Z. B. ist im Ganzen die Regierung Josaphats von Juda mit der Ahabs von Israel gleichzeitig; weil er aber etwas später angetreten ist, wird er, trotz 22, 1ss., erst nachgebracht, nachdem Ahab bestattet ist I 22, 41—51, und dann auch gleich abgemacht, obwol er noch den Ahazia von Israel überlebt hat. In der Sept. tritt Josaphat früher als Ahab an, also steht er auch vor jenem; in richtiger Einsicht in das Prinzip dieser Anordnung.

8. Ausgefüllt wird dies Fachwerk durch zweierlei, freilich in einander greifendes und sich ergänzendes Material, ausführliche Erzählungen und zusammengestellte Notizen. Jene werden eröffnet durch I 12, 1—24. Das Stück beginnt nicht selbständig, sondern setzt 11, 43 fort, woran sich 12, 2, da כְּשָׁמַע den Tod Salomos zum Objekt hat, unmittelbar anschliesst, dann v. 1 und v. 3b. Nach der Septuaginta (vgl. v. 20) ist am Schluss von v. 2 מִמִּצְרַיִם (rediit ex Aegypto) zu lesen und v. 3a bis zum Athnach zu streichen. Der Berichterstatter misst dem Rehabeam die Schuld

Angaben hinzugefügt. Der zweite Satz findet sich bloss bei den eines ruhigen Todes gestorbenen Königen und bei Ahab I 22, 40. Das zweite Glied desselben fehlt I 14, 20. 22, 40. II 14, 29. 15, 22; als Ort des Begräbnisses wird ausser bei Baesa nur Samarien angegeben.

¹⁾ Die sachliche Erklärung, welche O. Wolff in den Stud. und Krit. 1858 p. 625—688 davon giebt, ist gewiss nicht richtig.

zu und findet das in der Tat doch trotzig und auffällige Vorgehen der Israliten ganz selbstverständlich, dass sie in Erinnerung an die Wahl Sauls und Davids sich in Sichem versammeln und von dort aus ihre Forderungen an den neuen König stellen, indem sie nicht zu ihm gehen, sondern ihn zu sich kommen lassen. Gleichwol steht er nach v. 15 nicht auf ephraimitischen Standpunkte und ist ausserdem abhängig von der offenbar echt judäischen Geschichte Davids 2. Sam. 9 — 1. Reg. 2. Denn der Sohn Isaïs hat sichtlich 2. Sam. 20, 1 und nicht 1. Reg. 12, 16 seine ursprüngliche Stelle, und auch das **לְאַהֲלִיךָ יִשְׂרָאֵל** lässt sich nur dort im eigentlichen Sinne verstehn, da ja hier die Versammlung in Sichem sich befindet und ruhig bei einander bleibt. Vgl. 12, 16 mit 2, 15. 2 Sam. 16, 10. 17, 14. Der 17. Vers mangelt der Sept., er bringt an verfrühter Stelle eine auf v. 20 bezügliche Ausnahme und ist zu streichen. Die Verse 21—24 enthalten einen späten Zusatz, wie sie in der Chronik sehr häufig vorkommen; vgl. die ungeheure Zahl 12, 21 und den unbedingten Gehorsam des Königs gegen das Wort des Propheten Semaia (noch dazu **debar Elohim**). Nach 14, 30 244 war Krieg zwischen Jerobeam und Rehabeam alle Zeit.

Die nächste Erzählung, Kap. 13, knüpft an die kurzen Notizen 12, 25—31 an und zwar vermittelt der stark interpolirten Verse 12, 32. 33: als Jerobeam festfeierte und um zu opfern auf den Altar gegangen war, da kam ein Mann Gottes aus Juda — eben in diesem Moment (vgl. v. 4 vom Altar herab). Nachdem der häretische Kultus kaum seinen Anfang genommen, wird ihm der Untergang angesagt, natürlich durch einen Judäer. Die Weissagung 13, 2. 3 ist ein vaticinium ex eventu, so handgreiflich, dass sich Keil ihrer schämt und den Namen Josia wegdeutet; sogar die Ausdrücke sind fast wörtlich aus II 23, 15—20 entnommen. Die Sprache (**בְּרַבֵּר יְהוּדָה** 13, 1. 9. 17 vgl. 20, 35. 1. Sam. 3, 21, **בְּרַבֵּר** 12, 33, **גִּיָּאֲרִי** und **רַבֵּר** 13, 9. 17), die Namenlosigkeit der handelnden Personen, die Abenteuerlichkeit der Scene v. 24, die geistlose Mache der ganzen Geschichte geben das Urtheil über sie an die Hand. Es ist eine Legende im Stil des Midrasch, vielleicht entstanden daraus, dass man wirklich in Bethel das Grab eines angeblichen judäischen Propheten zeigte und dazu nun die Entstehungsgeschichte erzählte¹⁾; wobei eine Reminiscenz mit unter-

¹⁾ Jedoch ist 2. Reg. 23, 16—18 interpolirt, s. Thenius, die Bb. der Könige 2. Aufl. p. 445 s.

gelaufen sein mag an Amos von Thekoa, der auch zur Zeit eines Jerobeam aus Juda nach Bethel kam, um den Untergang des dortigen Heiligtums zu verkündigen und ebenfalls geheissen wurde, sein Brot zu essen, wo er zu Hause sei. Zum Schluss ist noch zu bemerken, dass 13, 33b zu 12, 31 die Fortsetzung ist.

Das Stück 14, 1—18 ist zwar anderen und weit älteren, aber in seiner gegenwärtigen Gestalt doch erst nachdeuteronomischen Ursprungs. Das geht aus der Weissagung 14, 7—16 hervor, die ganz ähnlich wie Kap. 13 und gleichfalls an 12, 25—31, 13, 33, 34 angeknüpft, gleich am Anfang den Untergang des Zehnstämmereichs androht (v. 16) und zwar von judäischem Standpunkte aus, als Strafe für den schismatischen Kultus, der nach dem Gesetze Josias als fremder Dienst, als Erzürnung Jahves, als schlimme Erfindung Jerobeams, womit er Israel angesteckt habe, beurteilt wird. Vgl. die Sprache v. 8. 9. בער v. 10. 15. 16; die Ausdrücke in v. 10. 11 sind zwar originell, aber zugleich stereotyp 16, 13. 21, 21. II 9, 8. 14, 28; sehr wenig hier passend ist וחרע מכל אשר לפניך v. 9 und die Drohung v. 13, beides mechanisch angewandt. Zugestehn lässt sich, dass eine kurze vorderonomische Erzählung zu Grunde liegen kann, wo aber Ahia in seiner Antwort nicht über die Frage hinausging.

245 9. Wir treffen nun erst wieder in Kap. 17 auf eigentliche Erzählungen und zwar hier auf eine grössere Gruppe, wo der König Ahab und sein Nachfolger Joram, und der Prophet Elias und sein Nachfolger Elisa im Mittelpunkte stehn. Hier gehören zunächst die Kapp. 17. 18 eng zusammen: Elias vorläufiger Triumph über den Baal. Der Anfang des Dramas ist abgekürzt, die Exposition auf 17, 1 zusammengeschumpft. Zwar ist das Auftreten des Propheten 17, 1 nach 16, 30—33 nicht unmotivirt, aber die Anknüpfung der Erzählung an diese Notizen ist sicher erst das Werk dessen, der dieselbe recipirte, nicht dessen, der sie verfasste. Auch genügt das nicht; wir vermissen den Ort, worauf sich מוֹרָא 17, 3 bezieht, den Grund, warum Elias der Agitator Israels genannt und vorzugsweise verfolgt wird 18, 10. 17, eine Angabe über den Prophetenmord der Izebel 18, 13. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die plötzliche Einführung des Thisbiters seinem blitzartigen Wesen entspricht, und dass es eine durch die Abkürzung erreichte Schönheit ist, wenn der erste Akt sich auf die Worte beschränkt: und es sprach Elias der Thisbiter, von Thisbe Gilead, zu Ahab: beim

Leben Jahves des Gottes Israels, vor dem ich stehe, es soll diese Jahre nicht tauen noch regnen, ausser auf mein Wort. — Im zweiten Akt wird nun die Erfüllung der Drohung nicht an dem allgemeinen Jammer, sondern, klug und einfach, an dem eigenen Beispiele des unversehens wie er gekommen auch der Welt wieder entrückten Propheten geschildert, wie er zuerst am Bache Krith von den Raben, sodann im Lande Baals selber von einer Wittwe ernährt wird 17, 2—24. — Nach geraumer Frist tritt schliesslich der überall vergeblich Gesuchte unvermutet dem Könige unter die Augen, während dieser gerade sich in einer ziemlich demütigenden Situation befindet, und fordert ihn nach einem effektvollen Zusammenstoss auf, eine Art religiösen Zweikampfes zwischen Baal und Jahve zu veranstalten, eine Zumutung, auf welche Ahab eingeht. Die Sache wird durch die 450 Propheten Baals¹⁾ und den einzigen noch übrigen Propheten Jahves ausgefochten, im Beisein 246 des Königs und des Volkes; die Opferprobe auf dem Karmel entscheidet für Elias. Das Volk, bis dahin getheilten Herzens, tritt ganz auf die Seite des Eiferers und schlachtet die Baalspropheten unten am Berge: alsbald trinkt ein überraschender Platzregen das Land.

Das 19. Kap. enthält hierzu eine Fortsetzung. Elias Triumph ist nur ein Vorspiel, gleich darauf flüchtet er um sein Leben nach dem alten auch von Israel aus vielbesuchten Heiligtum von Beerseba im südlichen Juda: mismutig bittet er, unter dem Ginsterbusch in der Wüste, um seinen Tod. Da wird er durch einen himmlischen Boten auf den Berg Gottes Horeb beschieden; und wie er dort angelangt in eine Höhle sich zurückgezogen hat, rauscht es an ihm vorüber: Sturm und Beben und Blitze sind Jahves Vorreiter, darnach kommt er selbst im leisen Säuseln hinter dem Gewitter. Verhüllten Hauptes tritt Elias aus der Höhle heraus und hört eine Stimme fragen, was ihm sei. Nachdem er sein Herz

¹⁾ Die 400 Ascherapropheten v. 19 (beachte den Mangel des אש) sind zu streichen, nach v. 22 und v. 40, wo sie weder versammelt noch geschlachtet werden. Ascheren sind im Alten Testament eine Art künstlicher Bäume, die in älterer Zeit nebst den Masseboth mit zum Inventar auch der Bamoth Jahves gehörten Deut. 16, 21. 12, 3 ss. 2. Reg. 13, 6. Nur selten und erst in sehr später Zeit wird Aschera mit Astoreth verwechselt, von dem letzten Bearbeiter der geschichtlichen Bücher: vgl. Jud. 3, 7 mit 10, 6. 1. Sam. 7, 3. 4. 12, 10. — In 18, 5 l. **וְלֹא יָבֹרַת מִפְּנֵי בְהֵמָה** ne deficient nobis iumenta. — In 18, 41 ist das Explicitem **וַיִּשְׁחָטוּם** verkehrt und **וַיִּרְדּוּם** item **וַיִּשְׁחָטוּם** auszusprechen; s. Text der Bb. Samuelis p. 22 s.

ausgeschüttet, wird ihm der göttliche Trost zu teil, dass keineswegs seine Sache verloren sei, vielmehr die grimmigste Rache, deren Vollstrecker er selber berufen solle, über alle Verehrer Baals ergehen, und diejenigen sieben Tausend in Israel das Feld behaupten werden, die ihre Knie nicht dem Abgotte gebeugt¹⁾. „Du sollst Hazael zum Könige über Damaskus salben und Jehu ben Nimsi zum Könige über Israel und Elisa ben Saphat zum Propheten an
 247 deiner statt, und wer dem Schwerte Hazael's entrinnt, den wird Jehu, und wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den wird Elisa töten.“ Aus dieser Ankündigung können wir einige literarische Schlüsse ziehen. Der ideelle Abschluss unserer Geschichte ist hiernach der definitive Triumph Jahves und des Propheten über Baal, über den König und das Volk, d. h. also der Sache nach das, was wir in 2. Reg. 9. 10 lesen. Aber der Form nach kann es nicht dieser Bericht sein, auf den hier vorausgeblickt wird, weil dort Jehu nicht durch Elias, sondern durch Elisa gesalbt wird. Ähnlich werden durch 19, 15 ss. die Syrerkriege vorausgesetzt, so aber, dass sie, äusserst unglücklich verlaufend, als Strafe für den Baalsdiener erscheinen und von Hazael geführt werden, der von Elias zu dem Zweck gesalbt ist. Diesen Bedingungen entsprechen nun wiederum die in Kap. 20. 22. II 6. 8 folgenden Syrerkriege gar nicht, dieselben sind vielmehr von national israelitischem Standpunkte aus erzählt und werden vom Hause Ahab keineswegs mit so ungünstigem

¹⁾ Durch die sentimentale Ausdeutung der rein sinnlichen und malerischen Folge von Sturm Beben Blitzen und Säuseln — eine Ausdeutung, welche zu dem Inhalt der Rede Jahves in klaffendem Widerspruch steht — wird gewöhnlich ein absehnliches Misverständnis dieser schönen Theophanie erzielt. Mit verschuldet ist dasselbe freilich durch eine starke Verunstaltung des Textes. Von v. 9 b (nach dem Athnach) an bis v. 11 a (הנה) exel.) ist alles zu streichen, als falsche Vorausnahme von v. 14 nebst deren bösen Folgen. Äusserlich fällt am meisten auf der Widerspruch zwischen v. 11 a und v. 13 b; nach v. 11 hätte man zu denken, dass Elias zuerst aus der Höhle herausgetreten und dann die Theophanie erfolgt wäre, aber nach v. 13 ist erst das Hören der Theophanie die Veranlassung, dass er aus der Höhle tritt, in der er sich bis dahin aufgehalten. Wesentlicher aber ist, dass ja die Vision in Wahrheit die erste Einführung der Gottheit ist, und in dieser ihrer Bedeutung ganz verdorben wird, wenn schon vorher Jahve privatim mit Elias geredet und gleichsam gesagt hat: warte nur, gleich erseheine ich officiell, dann trag deine Klage noch einmal vor und dann will ich antworten. Das Geheimnis und die Spannung geht auf diese Weise davon.

Erfolge geführt; Hazeel wird nicht von Elias, sondern von Elisa gesalbt und die schlimme Wendung, die er herbeiführt, beginnt erst unter Jehu, dem Werkzeuge der Propheten, nach der Ausrottung des Baaldienstes. Es lässt sich also mindestens das sagen, dass in 19. 15 ss. nicht auf diejenigen Berichte hingesehen wird, die uns jetzt über die Syrerkriege Ahabs und Jorams und über den Sturz der Dynastie Omri durch Jehu vorliegen, dass folglich jene Berichte nicht zu der Quelle ¹gehören, aus der Kap. 17—19 entnommen sind. Dass diese Quelle selber andersartige Berichte über die betreffenden Fakta enthielt, ist nicht so gewiss, doch aber wenigstens das wahrscheinlich, dass ursprünglich, wie 19, 19 ss. die Salbung Elisas, so vorher die Ausführung der v. 15. 16 ja ebenfalls befohlenen Salbung Hazeels und Jehus erzählt worden ist. Vor v. 19 ist eine Lücke, denn **וַיִּלֶךְ מִשָּׁם וַיִּמָּצֵא** hat keine ordentliche Beziehung.

Aus der Quelle Kap. 17—19, deren nichtjudäischer Ursprung zum Überfluss durch **אֲשֶׁר לִיהוּדָה** 19, 3 bewiesen wird, stammt ausserdem noch das 21. Kap., welches sich störend (die Sept. versetzt deshalb, vgl. jedoch 20. 43 mit 21, 4) zwischen Kap. 20 und Kap. 22 eindringt. Sachliche Ähnlichkeit: Elias als Hauptperson, sein adlerartiges Stossen auf Ahab im richtigen Moment; formelle: 21, 1 vgl. mit 17, 17; 21, 17 vgl. mit 18, 1. Mit Kap. 22 hängt diese Erzählung von Naboth nicht zusammen, denn die Worte 21, 19, dass an dem Orte, wo die Hunde das Blut Naboths geleckert haben, sie auch Ahabs Blut lecken sollen, beziehen sich, da dieser Ort nur Jezreel sein kann, auf das Blutbad Jehus zu Jezreel 2. Reg. 9; Ahabs Blut ist nicht bloss das, was in seinen eigenen, sondern auch das, was in seiner Kinder Adern fliesst, und in v. 29 heisst es ausdrücklich, die Drohung Elias solle sich erst an Ahabs Sohne erfüllen. Indessen obwol unsere Perikope auf die 2. Reg. 9 ²⁴⁸ berichtete Sache Bezug nimmt, so steht sie doch auch damit nicht in formeller Verbindung, da in 2. Reg. 9, 25. 26 eine erheblich andere Version über Naboth vorausgesetzt wird. Darnach handelte es sich nämlich nicht um den Weinberg, sondern um den Acker Naboths; der Acker lag nicht beim Palaste, sondern vor der Stadt an einer genau bezeichneten Stelle: nicht Naboth allein, sondern auch seine Familie wurden hingerichtet (daher II 6, 32 **הַמְרִצָּה**); am folgenden Tage, als Ahab in Begleitung Jehus und Bidekars (1. Reg. 4, 9) hinausritt, um den Acker in Besitz zu nehmen,

traf ihn das Wort des Propheten: fürwahr das Blut Naboths und seiner Kinder habe ich gesehen, gestern Abend, und werde es dir vergelten auf diesem Acker! Nach dieser Version hat der Justizmord von Jezreel, wie Ewald feinfühlig bemerkt, eine viel grössere Aufregung im Volke hervorgerufen und für das Haus Omri eine viel verhängnisvollere Bedeutung gehabt, als der Baalsdienst: ganz anders als wie es nach 19, 15 ss., 21, 27—29 den Anschein hat. Übrigens ist in unserem Kapitel die gleiche nachdeuteronomische Hand, wie in 14, 1—18, tätig gewesen und hat namentlich v. 20 b—26 eingelegt. Die Wirkung des unerwarteten, grimmigen **הרצחת גם ירשת** v. 19 wird nicht der originale Verfasser, ein Meister im Effekt, durch fortgesetztes **כה אמר יהוה** verdorben haben.

Die Kapitel 2. Reg. 1 und 2 haben mit 1. Reg. 17—19, 21 zwar das gemein, dass sie sich auch um Elias drehen, sind aber doch wesentlich anders geartet. Bei Kap. 1 ist dies zugestanden. In der Tat besteht ein klaffender Unterschied zwischen der Grösse des echten und dem Auftrumpfen dieses entstellten Elias. Gott ist in die Ferne gerückt und redet durch einen Engel (1, 3, 15; ganz anders wie 1 19, 15), dafür ist der Prophet zu einem übermenschlichen Popanz geworden. Die Erzählung ist wol abhängig von 1. Sam. 19, 18—24; auch formell enthält sie viel Unmotivirtes und reicht nicht an die Vollendung von 1 17—19. Anders verhält es sich mit der Himmelfahrt Elias' 2. Reg. 2; jedoch steht man auch hier nicht auf dem Boden von 1 17—19, 21. Elias und Elisa erscheinen in unzertrennlicher Einheit, wohnhaft zu Gilgal 2, 1, inmitten der Prophetenjünger daselbst, welche um den Zweck des geheimnisvollen Weges Bescheid wissen v. 2 und die beiden Meister sogar dabei begleiten v. 7. Allerdings auch nach 1 19, 21 folgt Elisa dem Elias und dient ihm, aber trotzdem tritt letzterer hinterher (21, 18) gerade so einsam und meteorisch auf wie vorher und wird gewiss nicht vorgestellt als an einem festen Orte sesshaft, geschweige als Haupt zahlreicher Jünger. Durch diese Unterschiede gegen 1 17—19, 21 wird nun andererseits eine Ähnlichkeit unseres Stückes mit den nachfolgenden Erzählungen über Elisa begründet, die namentlich in 2, 19 ss. deutlich hervortritt und dazu veranlasst, dasselbe mit jenen in gleiche Gruppe zu setzen. Der Ort der Himmelfahrt scheint durch Moses Grab bedingt zu sein. Mit 2, 12 vgl. 13, 14.

10. Ahabs Kampf gegen Benhadad 1. Reg. 20, 22 eröffnet

eine andere Reihe von Erzählungen. Es sind drei Feldzüge a) die Belagerung Samariens 20, 1—21, b) die Niederlage der Syrer in der Ebene von Aphek 20, 22—34, c) Ahabs Tod in der Schlacht von Ramath¹⁾ Gilead 20, 35—43. 22, 1—38²⁾. Die Verse 20, 35 bis 43 beziehen sich gerade so auf 22, 1 ss., wie 20, 22 auf 20, 23 ss., vgl. v. 13. 14. 28. Aber sie sind erst später eingesetzt, da sie, wie 20, 43 vgl. mit 21, 4 zeigt, das 21. Kap. zwischen dem 20. und 22. voraussetzen. Diese Weissagung eines Anonymus unter 250 den Prophetenjüngern unterbricht ausserdem den innigen Anschluss von 22, 1 an 20, 34 und ist lediglich ein schattenhaftes Vorspiel dessen, was hinterher wirklich geschieht. Ebenso ist der namenlose

¹⁾ st. abs. רמה 2. Reg. 8, 29.

²⁾ Nach 20, 7—9 ist die anfängliche Forderung Benhadads viel milder gewesen als die schliessliche; die erste hat Ahab auf der Stelle bewilligt, die zweite bringt ihn in Enrüstung. Dagegen lässt sich zwischen dem Inhalt des Ansinnens in v. 3 und dessen in v. 5. 6 kein Unterschied entdecken: es ist ein Akt exegetischer Verzweiflung, dass man das gar nicht hervortretende **בתי עבדך** v. 6 krampfhaft betont. Auf das Richtige führt die Septuaginta zu v. 7, welche **ל** vor **ל** auslässt: „nun sendet er zu mir um meine Weiber und Kinder: mein Silber und Gold habe ich ihm nicht geweigert.“ Darnach wird man in v. 3 zunächst **הטובים** mit Sept. streichen und ferner **לך הם** (behalt du) lesen müssen. — 20, 33 **ויחלטו ממנו** sie griffen das Wort von ihm auf und fragten: dein Bruder ist B.? — 20, 34 **ובברית השלחני** und ich — auf Kapitulation sollst du mich frei lassen. Das absolute **אני** ist fälschlich als Subject aufgefasst, geradeso wie Ps. 91, 9 das absolute **אתה**. — 22, 10 ist nach Sept. **בגדך** Dikographie, **בגדים** sind nach v. 30 die königlichen Gewänder. — 22, 28 ist **שמעו עמים כלם** aus Mich. 1, 2 genommen und mit Sept. zu streichen. — 22, 30 **אתחפש ואבא**. — 22, 35—38 „Ahab war verwundet und wollte umwenden, aber das Gefecht rückte vor und er war gezwungen, im Wagen stehn zu bleiben den Syrern gegenüber, und er starb am Abend und das Blut der Wunde floss hinein in den Wagen. — Und gegen Sonnenuntergang erhob sich im Heere der Ruf: jeder in seine Stadt und seine Heimath, denn (כי מר) der König ist tot. Und sie kamen heim nach Samarien und begruben den König in Samarien und sie spülten den Wagen am Teich von Samarien und die Hunde leckten sein Blut und die Huren badeten darin nach dem Worte, das Jahve geredet hatte.“ Die gesperrten Worte (v. 38) sind interpolirt. Sie wollen die buchstäbliche Erfüllung der Drohung 21, 19 nachweisen und es erklären, wie die Hunde zu Samarien das seit der Schlacht natürlich längst eingetrocknete Blut haben lecken können. Aber der rabbinische Scharfsinn ist unnütz verschwendet, denn nach 21, 19 sollen die Hunde nicht zu Samarien, sondern zu Jezreel, auf dem Acker Naboths, des Königs Blut lecken. Vgl. **רכב** gegen **מרכבה** v. 36.

propheta ex machina 20, 13. 14. 22. 28 bloss zum Zwecke eines detaillirten vaticinium ex eventu eingelegt; am besten gliedern sich v. 13. 14 dem pragmatischen Zusammenhange ein, stimmen indessen gleichwol nicht dazu, denn wenn hier Ahab auf göttlichen Befehl die Initiative ergreift, so ist nach v. 12 vielmehr das Ausrücken der Syrer zum Angriff (שיצו) das Motiv zu seinem Anfall ihnen entgegen. Wie anders das Bild sich ausnimmt, welches die ursprüngliche Erzählung von dem Verhältnisse der Propheten zum Könige entwirft, sieht man aus Kap. 22. — Die Anschauungsweise und Stimmung von Kap. 20. 22 unterscheidet sich merklich von der in Kap. 17—19. 21 herrschenden. Von Elias ist keine Rede, dahingegen von 400 anderen Propheten Jahves 22, 5. 6, die Ahab vor seinem letzten Feldzuge befragt. Der König ist durchaus die Hauptperson und erscheint in einem viel günstigeren Lichte. Obwol er für seine Gemahlin den Dienst des tyrischen Baals in der Hauptstadt eingeführt und sich dadurch die Feindschaft von Männern wie Micha ben Jimla zugezogen haben mag, so hält er darum doch für sich und für Israel an Jahve fest — wie das denn auch durch die Namen seiner Söhne Ahazja und Joram und durch die Freundschaft mit Josaphat aufs unzweideutigste bezeugt wird. Er ist ein Mensch 20, 31 und ein Mann 22, 34 s., dem Feinde furchtbarer als ein Heer 22, 32; was er getan, wird gesagt, nicht wie er gewesen.

Von dem Verfasser, der Kap. 20. 22 geschrieben hat, stammt auch 2. Reg. 3, der Zug Jorams ben Ahab gegen Mesa von Moab. Vgl. die auffallenden Berührungen 3, 7. 11. 22, 4. 5. 7, die Vermeidung der Eigennamen der Könige (auch bei den doch jedenfalls dem Erzähler bekannten des Ahab und Joram), mit einziger Ausnahme Josaphats von Juda. Die Verhältnisse haben eine sichtliche Familienähnlichkeit mit denen von Kap. 22: Juda steht im Bunde mit Israel, Jahve hat vor dem Feldzuge Erfolg geweissagt, jedoch wie es 3, 10 dem Joram scheint „durch den Lügengeist“, ein Prophet von der Opposition (3, 13) wird auf Josaphats Veranlassung nachträglich befragt, hier nicht Micha ben Jimla, sondern Elisa ben Saphat, der auf Elias' Hände Wasser gegossen hat (nicht: der Elias' Mantel trägt). Die Taten der Könige stehn im Vordergrund, für die Propheten herrscht wol auch Interesse, welches aber nicht das Ganze färbt und die Linie des Volkstümlichen nicht
 251 überschreitet. Volkstümlich, nicht wie 2. Sam. 9—20 historisch

aus überlegener Sachkenntnis, ist überhaupt der Charakter sowol unserer als der damit zusammenhängenden Geschichten, die trotz der Parteinahme Elisass für den König von Juda 3, 14 zweifellos samarischen Ursprungs sind. Das Wunder, dass in dem Wadi an der Südgrenze Moabs Gruben angelegt werden und voll Wasser laufen, verrät Lokalkenntnis in der Gegend al-Ahsa; s. Wetzstein bei Delitzsch, Genesis 4. Aufl. p. 567. Die Inschrift des Mesa deckt sich mit der kurzen Angabe 3, 5 und erzählt weitläufig den näheren Verlauf des Abfalles, der später die Ursache unserer Expedition wurde. Sie ist offenbar vor dieser letzteren verfasst.

In die Reihe I 20. 22. II 3 ist ferner 6, 24—7, 20 zu stellen, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängende (6, 24 gegen 6, 23) wunderbare Befreiung Samariens von der Belagerung der Syrer. Vgl. 6, 24 mit 20, 1; 7, 9 mit 22, 2; 7, 12 mit 20, 18; die sympathische Schilderung (6, 30) und die Namenlosigkeit des Königs, der jedoch durch 6, 31 wie 3, 5. 13 als Sohn Ababs zu erkennen ist; das Verhältnis Elisass zu ihm, ganz wie in Kap. 3; die grosse Anschaulichkeit des Details¹⁾ ohne dass man über den realen Zusammenhang ins Klare kommt; es sind Historien und zwar sehr wertvolle, aber keine Geschichte, obwohl wahrscheinlich die Abgerissenheit jetzt grösser ist als in der originalen Schrift, indem z. B. 6, 31. 33 (vgl. 3, 10) auf uns vorenthaltene Prämissen (dass Elisa zum Kampf und zum Aushalten darin getrieben hatte) hinweist. Der oft vorkommende Zug 6, 26—29 ist hier gleichwol von individueller Originalität. Für die Zeit der Abfassung dieser offenbar samarischen Erzählung ist 7, 6 wichtig: Jahve liess die

¹⁾ Die Anschaulichkeit des Details ist allerdings im gegenwärtigen MT. getrübt, namentlich in 2. Reg. 6, 32. 33. Es muss heissen: „Elisa aber sass in seinem Hause und die Ältesten waren bei ihm versammelt; ehe noch der König zu ihm kam, sagte er zu den Ältesten: wisst ihr, dass dieser Mördersohn Auftrag gegeben hat, mir das Haupt abzuschlagen? Während er noch redete, da kam der König zu ihm herab und sprach: siehe in so grosses Unglück hat uns Jahve gestürzt, was soll ich noch seiner harren!“ Nach 7, 17 (vgl. Sept.) ist 6, 33 המלך falsche Auflösung für המלך, veranlasst durch Misverständnis von שלח v. 32; ebenso auch v. 32 a. Die Corruptel hat weiter die Prämisse וישלח איש מלפניו v. 32 und den Zusatz am Schluss von v. 32 erzeugt (והוא וגו'), letzteren, um den Boten, da er nur im Wege ist, dadurch mündtot zu machen, dass er hinter die Thüre gedrängt wird. — In 7, 13 ist eine Zeile zweimal geschrieben. — Was zwischen בשער 7, 17. 20 steht, ist interpolirt: bezeichnend.

Syrer ein Geräusch von Wagen und Pferden und Truppen hören, und sie sprachen einer zum andern: siehe der König von Israel hat gegen uns die Könige der Hitthäer und der Ägypter gedungen, uns zu überfallen. In Wahrheit kann es nur die Kunde von einem der damals schlag auf schlag sich wiederholenden Einfälle der Assyrier in Syrien gewesen sein, welcher die Belagerer bewog, plötzlich abzuziehen; wenn statt dieser ganz unbestimmte Könige der Hitthäer und Ägypter genannt werden, so ist das wol ein Beweis dafür, dass dem Erzähler die assyrische Gefahr noch ziemlich unbekannt ist.

Es ist wol nicht allzu kühn, anzunehmen, dass auch 2. Reg. 9. 10 zu dieser Quelle gehört, der Sturz der Dynastie Omri durch Jehu ben Josaphat ben Nimsi. Der grössere historische Wert dieser prachtvollen Erzählung kann nicht dagegen sprechen; die dramatische Lebendigkeit der Scenen ist auch 6, 24—7, 20. I 22 bewundernswert. Man darf aber Gewicht legen auf **חָרַר בְּחָרָר** 9, 2. 20, 30. 22, 25; **זָאָדַר חָבָה** 9, 3. 7, 9; **רָכַב הָסוֹס** 9, 18, 7, 14; **הַפֶּךְ יָדַי** 9, 23. 22, 34; **הַפֶּשַׁח** 10. 14. 7, 12. 20, 18; **חָרָא** 10, 27. 6, 25 — auf die Stellung Elisass zu Joram (wie in Kap. 3 6, 24ss.); auf den **שָׁלִישׁ** 9, 25. 7, 2; auf die Freundschaft der Könige von Juda und Israel; am meisten aber auf die allgemeine Art der Darstellung, die Freude an den Sachen, das Abwesen des Urteils. Die nach Os. 1 lange fortlebende Teilnahme des Volks an dem schaurigen Untergange der bedeutendsten Dynastie Israels kommt hier noch deutlicher, wenn auch durch rein sachliche Mittel, zum Ausdruck, als in 6, 24ss. die Sympathie für Joram und I 20. 22 für Ahab. Das Interesse an den Propheten in dieser Quelle ist nicht gleichbedeutend mit prophetischer Tendenz; wahrscheinlich tritt es dadurch verhältnissmässig stark hervor, weil sich die Auswahl der aufgenommenen Stücke darnach gerichtet hat, ob die Männer Gottes darin eine Rolle spielen (II 17, 13). Denn dass die Quelle mehr enthielt als uns jetzt daraus mitgeteilt wird, ist unzweifelhaft. Auch 2. Reg. 9. 10 (wozu 8. 28s. nur in sachlicher aber nicht in formeller Beziehung steht) hat einst Prämissen gehabt, die gegenwärtig abgeschnitten sind. Die dadurch erwachsenen Schwierigkeiten des Verständnisses hat der Bearbeiter durch Parenthesen zu heben gesucht; 9. 14. 15a sprengen den notwendigen Zusammenhang zwischen v. 13 und v. 15b und stossen sich mit der kurzen Notiz v. 16 denn Joram lag dort. Ähnlich hat

man über 9, 28. 29 zu urteilen, vgl. das zwiefache אהו. Die Bearbeitung hat sich indess nicht hierauf beschränkt, sondern weiter gegriffen. So enthalten 9, 7—10a die stehenden Phrasen; auf v. 5 muss sogleich ויפתח הרל"ת וינס v. 10 folgen, sonst wird die überraschende Plötzlichkeit der Erscheinung verdorben. Insonderheit haben einige Zusätze den Zweck, unsere Geschichte als Erfüllung der Weissagung Elias 1. Reg. 21 zu erweisen: 9, 36. 37. 10, 10. 28ss. Aber obwol in der Tat eine faktische Beziehung waltet, so doch keine literarische zwischen 2. Reg. 9. 10 und 1. Reg. 21; s. p. 282. Dass 10, 28ss. nicht der organische Schluss 253 unserer Erzählung ist, steht ohnehin fest. Eine simple Glosse scheint der Satz 10, 6b (hinter dem Athnach) zu sein. Für Zeit und Ort der Abfassung kommt die Notiz 10, 27 in Betracht, man habe den Tempel des tyrischen Baal in Samarien zum Immondezzajo gemacht bis heute (ער היום, nicht das stereotype ער היום הזה).

Es scheint, dass auch 14, 8—14 ursprünglich eine samarische und keine judäische Erzählung gewesen ist, vgl. v. 9. 10 und אשר ליהודה v. 11. 1. Reg. 19, 3. Doch lassen sich keine Berührungspunkte mit den so eben behandelten Historien von Ahab Joram und Jehu nachweisen.

11. Schon bisher ist uns einigemale der Prophet Elisa begegnet, nicht wie Elias nur momentan von einsamer Höhe sein nacktes Wort in die dunstige Atmosphäre blitzend, sondern viel tiefer in die irdischen Angelegenheiten verwickelt, eine politischere und wenn man will realere Grösse, einflussreicher, aber in dem selben Grade niedriger. In einer anderen Gruppe lose verbundener Erzählungen ist nun Elisa die Hauptperson. Eine Reihe davon sind kurze Legenden aus den Kreisen der Prophetenjünger, in deren Mitte er erscheint 2, 19—25. 4, 1—7. 38—44. 6, 1—7. Als Schauplatz ist hier überall Gilgal vorausgesetzt, ein Ort, zwischen dem und Jericho in der Mitte Bethel liegt 2, 1. 2. Das Stück 6, 1—7 wird nicht bloss durch die Prophetenjünger und die Art, wie Elisa für sie sorgt, sondern ebenso durch das Lokal mit 4, 38—44 verbunden, vgl. 6, 1 אנהנו יושבים שם לפניך mit 4, 38 וּבְנֵי הַנְּבוֹאִים יושבים לפני; dagegen ist in 5, 1—27 Samarien Elisas Wohnort. Die beiden Geschichtchen 4, 38—44 werden durch die Hungersnot, auf der auch die Pointe von 4, 42—44 beruht, in gegenseitige Beziehung gesetzt. Da es nun 4, 38 heisst: und Elisa

kehrte zurück nach Gilgal, so ist, vor dem Szenenwechsel von 4, 8—37, in 4, 1—7 Gilgal wiederum der Schauplatz, und wiederum befindet sich hier der Meister in der Mitte seiner Jünger. Es scheint darnach die Annahme nicht gewagt, dass, da die Gleichartigkeit dieser Anekdoten mit denen 2, 19—25 ins Auge fällt, in 2, 25 שֶׁב שְׁמֶרֶן eine auf 3, 11 hinblickende redaktionelle Korrektur für ursprüngliches שֶׁב הַגִּלְגָּל (4, 38) sei, zumal da nach 2, 1 gar nicht Samarien, sondern eben Gilgal der Ausgangspunkt gewesen ist.

Von diesen kurzen und gewiss nicht jungen Erzählungen unterscheidet sich die vom sunamitischen Weibe 4, 8—27 durch ihre Ausführlichkeit, durch die Vorstellung von Elisa als einem hohen und unnahbaren Herrn 4, 13. 27, von Gehazi als seinem Minister. Aber sie ist wol von vornherein als Supplement auf diese Stelle berechnet, da sie annimmt, dass der Prophet auf dem Wege
254 von Gilgal nach dem Karmel öfters über Sunem kam. Die Folge von 4, 37. 4, 38 ss. wird schon 8, 1 (Ankündigung der 4, 38 eintretenden Hungersnot) vorausgesetzt, andererseits entspricht die Folge von 4, 1—7. 4, 8 ss. derjenigen der ähnlichen Wunder Elias I 17, 10 bis 16. 17—24. Vgl. die Reminiscenzen 4, 25 מִנְגֵּד mit 2, 7. 15; 4, 30 mit 2, 4. 6; 4, 31 mit I 18, 26. 29; 4, 34. 35 גֵּרָר mit 18. 42; die Bekanntschaft mit dem Jehovisten 4, 16. Gen. 18, 10. 14.

In 5, 1—27 (Heilung Naemans) ist, wie gesagt, Samarien des Propheten Wohnort (6, 32); dem entsprechend ist der Horizont nicht so idyllisch begrenzt. Aus dieser Erzählung stammt wahrscheinlich Gehazi in 4, 8—36. Nach 6, 23 vgl. 5, 2 könnte man an einen engeren Zusammenhang von 5, 1—27 mit 6, 8—24 denken, aber in diesem letzteren Stück ist nicht Samarien der Sitz Elisas; dass ebenso Gehazi nicht der Diener ist, würde in 5, 27 eine Erklärung finden, die jedoch beanstandet werden kann. Die Erzählung 8, 1—6, noch jüngerer Ursprungs als 4, 8—36, ist darum von Interesse, weil sie bereits einen Kreis von Wundergeschichten Elisas kennt, und darauf das Siegel drückt, dass Gehazi der Referent sei 8, 4 s. Anderer, mehr geschichtlicher Natur ist 8, 7—15, die Salbung Hazael durch Elisa, die ebenso wie die Salbung Jehu anderwärts dem Elias zugeschrieben wird. Doch ist auch diese Geschichte eine von denen, die sich um Elisa als Mittelpunkt drehen; er wird hier, sogar von Ausländern, als eine Art höheren Wesens behandelt, in einer Weise, die den p. 284—286 zusammengestellten Erzählungen fern liegt. Endlich gehört hierhier noch 13, 14

bis 21. Obwol jetzt durch 13, 25 und durch den Namen Joas 13, 14 an seiner Stelle fixirt, macht dies Stück doch keine Ausnahme von den verwandten darin, dass es gleichgiltig ist, wer der in Rede stehende König von Israel ist. Drei Schlachten, darunter eine bei Aphek 13, 17, schlug auch Ahab gegen die Syrer, freilich die letzte nicht glücklich; auch er schmiedete das Eisen nicht, da es heiss war.

12. Von Juda handeln sehr wenige Geschichten, 2. Reg. 11, 1 bis 12, 17. 16, 10 ss. 18, 13—20, 15. 22, 3—23, 27. Auffallender Weise ist darunter nur eine, worin ein Prophet bedeutsam hervortritt; doch aber ist auch bei den anderen der Grund der Auswahl religiöses Interesse gewesen, wie demnächst gezeigt werden soll. Untersuchen wir zuerst die durch das mächtige Eingreifen des Propheten Jesaias charakterisirte Erzählung über die Befreiung Jerusalems von den Assyryern im 14. Jahre Hiskias 18, 13—19, 37. Für ihre Abfassungszeit kommen zunächst die dem Jesaias in den Mund gelegten Worte 19, 7 in Betracht: siehe ich will ihn ein Gerücht 255 hören lassen, dass er umkehre in sein Land, und will ihn durchs Schwert fällen in seinem Lande. Die Meinung ist hier beim Referenten jedenfalls die, dass Sanherib bald nach dem vergeblichen Feldzuge gegen Hiskia im J. 701 ermordet worden sei; in Wahrheit hat er aber bis mindestens 684, wahrscheinlich bis 681 regiert (Smith, the assyrian eponym canon p. 90. 170). Unser Berichterstatter hat also nicht bloss 20 Jahre nach den Ereignissen geschrieben, sondern noch um so viel später als erforderlich ist, damit sich jene 20 Jahre so stark verkürzen konnten. Die Vorstellung in 19, 35—37 weicht von der in 19, 7 (vgl. 7, 6) etwas ab, aber auch hier verrät sich durch nichts ein Bewusstsein davon, wie gross in der That der Zwischenraum zwischen Sanheribs Rückkehr und seiner Ermordung gewesen ist, und auch hier erfahren wir über die wirklichen Gründe des plötzlichen Abzuges der Assyrer etwa ebenso viel wie Herodot (II 141) von den ägyptischen Priestern. Bestimmter können wir auf Grund von 18, 22 sagen, dass unsere Erzählung erst nach der Reformation des Josias geschrieben sein kann. Denn es steht fest, dass der Prophet Jesaias nicht auf die Beseitigung der Jahvealtäre hingearbeitet, diese also nicht in den Tendenzen der Zeit gelegen hat. In einer seiner spätesten Reden erwartet er von der Zeit der Gerechtigkeit und der Gottesfurcht, welche nach der assyrischen Krisis anbricht: dann

werdet ihr eure silberbezogenen Schnitzwerke und eure goldbeschlagenen Gussbilder verunehren; hinaus damit, werdet ihr sagen! Hofft er also auf eine Säuberung der Anbetungsstätten Jahves — denn dass er von Götzendienst redet, erhellt nirgends; vielmehr waren nach Kap. 2 die Jahveheiligtümer voll goldener und silberner Machwerke der Menschenhand — von abergläubischem Wust, so ist es klar, dass er sie nicht selber abgetan wissen will. Die Nachricht 18, 4. 22 muss also auf einer falschen Generalisirung beruhen, die ihrerseits vor der deuteronomischen Centralisation des Kultus nicht denkbar ist.

Die Verse 18, 14—16 fehlen in der Parallele Isa. 36, wo vielmehr 18, 13 gleich durch 18, 17 fortgesetzt wird. Kuenen¹⁾ macht darauf aufmerksam, dass Hizkia hier nicht weniger als fünf mal חֻקִּיהָ geschrieben werde, während sonst v. 13. v. 17 ss. stets הֻקִּיהָ, dass ferner die schändliche Treulosigkeit Sanheribs, welche man in Folge der Verbindung von 18, 14—16 mit 18, 17 ss. zwischen den Zeilen lesen müsste, im Folgenden durchaus unbekannt sei. Darnach ist es in der Tat wahrscheinlich, dass diese drei Verse später eingeschaltet sind; wie sich zeigen wird, aus keiner schlechten Quelle. Wenn dem so ist, so wird es nun aber fraglich, ob sie 256 an richtiger Stelle eingesetzt seien: man könnte denken, Hizkia habe sich in Folge der assyrischen Demonstrationen 18, 17 ss. doch schliesslich zur Unterwerfung bequemt. Doch ist diese Vermutung wol unrichtig.

Was Sanherib selber über seinen Feldzug gegen die abtrünnigen Vasallen in Palästina sagt (Smith a. O. p. 67. 88. 131—136), läuft parallel mit 18, 14—16. Nachdem er mehrere phöniciſche Städte eingenommen und von einer Reihe von Königen Tribut empfangen hat, setzt er zunächst in Askalon den verjagten assyrischen Fürsten mit Gewalt wieder ein und wendet sich dann gegen Ekron, welche Stadt ihren dem Oberherrn treuen König Padi in Fesseln gelegt und dem Hizkia überantwortet hat; denn der letztere erscheint als die Seele des Aufstandes in diesen Gegenden. Die Ägypter, die wie immer ihre Hand im Spiele haben, rücken zum Entsatz der belagerten Stadt mit einem Heere an, werden aber in deren Nähe, bei Eltheke, abgeschlagen; Ekron fällt, wird grausam bestaft und muss Padi wieder zum Könige annehmen. Diesen hat

¹⁾ Onderzoek¹ I 269 s.

nämlich Hizkia inzwischen ausgeliefert, und im Schrecken über die Eroberung seiner Festungen und die Entvölkerung und Verwüstung des Landes (Isa. 1) sich wieder als tributären Vasallen bekannt und eine hohe Strafe gezahlt, unter anderem 30 Talente Gold und 800 Talente Silber. Dies der assyrische Bericht. Er füllt, wenn man die 300 Silbertalente 18, 14 als syrische ansieht (= 800 babyl.) die vagen Angaben 18, 14—16 vollkommen passend aus, und indem er ihre Position hinter 18, 13 bestätigt, korrigirt er sie vielleicht nur in dem Punkte, dass die Unterwerfung — die keineswegs mit Auslieferung der Hauptstadt gleichbedeutend ist — wahrscheinlich erfolgt ist, als Sanherib noch vor Ekron stand, nicht schon weiter gen Süden nach Libna gegangen war. Über das weitere Vordringen gegen Ägypten zu und über die Gründe des plötzlichen Abzuges schweigt der Grosskönig sich aus, weil nicht damit zu prahlen war. Die Schlacht von Eltheke, die nur als Zwischenspiel in der Belagerung von Ekron, als Abwehr des ägyptischen Entsatzheeres erscheint, ist kein bedeutendes Ereignis gewesen und weder mit 19, 9 noch mit 19, 35 zu combiniren; Sanheribs Inschrift redet nur von der ersten, nicht von der letzten und entscheidenden Phase des Feldzuges, wie das namentlich aus dem Lokal erhellt. Schrader Sayce Duncker identificiren auf Grund fehlender Vergleichungspunkte und tun dabei dem assyrischen Bericht noch mehr Gewalt an als dem biblischen. Man kann mit dem gleichen Rechte Mesas Stele mit 2. Reg. 3, 6 ss. (statt mit 3, 5), wie Sanheribs mit 2. Reg. 18, 17—19, 36 (statt mit 18, 13—16) combiniren.

An die Belagerung Jerusalems im 14. Jahre Hizkias ist angeschlossen die Krankheit des Königs und die babylonische Gesandt- 257
schaft in dem selben Jahre 20, 1—19. Das späte Alter dieser Erzählung folgt zunächst daraus, dass sie zu der vorhergehenden ein nachgetragener Anhang ist, denn die Association der beiden in 20, 6 geweissagten Fakta erklärt sich nur aus ihrer Zusammengehörigkeit, wie sie denn auch in das gleiche Jahr fallen; die Rettung von der Krankheit ist geradezu als Vorspiel (אורח) der Rettung von den Assyriern aufgefasst. In 20, 3 spricht Hizkia so, als ob er die gegenwärtige Bearbeitung des Buchs der Könige gelesen und daraus sein Urteil über sich selber geschöpft habe. Durch 20, 16—17 werden wir in die Zeit des babylonischen Exils geführt. Die Gesandtschaft Merodachbaladans ist wol historisch, hat jedoch einen ganz anderen Anlass und Zweck gehabt.

Was den Paralleltext Isa. 36, 1—39, 8 betrifft, worin 20, 4—11 (= 38, 4—22) anders redigirt und mit einem Liede Hizkias vermehrt ist, so denkt man am natürlichsten, dass er aus dem Buch der Könige in das Buch Isa. übertragen sei, allerdings zu einer Zeit, wo letzteres noch nicht um Kap. 40—66 vermehrt war. Das Lied Hizkias beweist nicht gegen, allerdings aber andererseits die Vergleichung der Texte nicht für diese Annahme¹⁾.

Die übrigen judäischen Erzählungen drehen sich alle um den Tempel und um die Massnahmen der Könige in diesem ihrem Heiligtum, welches eine Art *Dépendance* ihrer Hofburg gewesen zu sein scheint. An ästhetischem und ideellem Werte stehn sie sehr weit hinter den samarischen zurück, aber historisch sind sie zuverlässiger, nicht aus der Tradition, sondern wol aus schriftlichen und amtlichen Quellen geflossen, wenn auch so wie sie uns vorliegen erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts geschrieben. In 2. Reg. 11 wird, unter Voraussetzung der Prämissen von Kap. 9, berichtet, wie der Priester Jojada den sechs Jahre versteckt gehaltenen jungen Prinzen Joas unter dem Schutz der von ihm gewonnenen Leibwächter an einem Sabbath vor allem Volke innerhalb des Tempels zum Könige proklamirt und die Tyrannin Athalia abgetan habe²⁾. Daran schliesst sich 12, 5—17 ein Bericht, dass Joas, nachdem er

¹⁾ Gegenseitige Unabhängigkeit der Parallele 2. Reg. 18 ss. Isa. 36 ss. wird durch gemeinsame Corruptelen ausgeschlossen. In 19, 26. 27 (= 37, 27. 28) muss man abtheilen **לפני קמך ושבתיך** vor mir ist dein Stehn und Liegen, deinen Ausgang und Eingang kenne ich. Dem Ausdrucke „Brandkorn vor der Saat“ einen Sinn abzugewinnen ist eine undankbare Aufgabe: andererseits steht **צאתך ובאתך** dem sich ergänzenden Paare **ושבתך** gegenüber auf Einem Beine.

²⁾ Der 2. Reg. 11, 5 ss. erzählte Sachverhalt ist gegenwärtig durch Verderbnis des Textes verdunkelt und von keinem Ausleger verstanden. Der Vers 11, 6 ist zu streichen. Denn er stösst sich mit seinem durch v. 9 beglaubigten Nachfolger, welcher abermals über die bereits v. 6 verausgabten zwei anderen Drittel verfügt. Auch wird der v. 6 gegebene Befehl in der doch ausdrücklich als ganz exact bezeichneten Ausführung v. 9 nicht berücksichtigt, ist zudem völlig unverständlich und wahrscheinlich ein Geröll verfehlter Glossen. Die eine Compagnie, welche die Woche über die Wache im Tempel gehabt hat, geht ordnungsmässig am Sabbath heim (= **באי השבת**) und hat die Wache im Palaste: die beiden anderen Compagnien, welche die Woche über die Wache im Palaste gehabt haben, ziehen am Sabbath auf (= **יצאי השבת**) und haben die Wache im Tempel, so dass für gewöhnlich zwei Compagnien im Palast und eine im Tempel, am Sabbath aber umgekehrt eine

allerlei einlaufende Tempelgelder zuerst den Priestern zugewiesen und ihnen dafür die Last der von Zeit zu Zeit nötigen Reparaturen auferlegt hatte, später wegen der Pflichtversäumnis des Jojada und seiner Amtsgenossen eine andere Einrichtung traf, indem er nämlich die betreffenden Gelder in eine Art Gotteskasten werfen und diesen, wenn es nötig ward, ausschütten liess, um die Bauarbeiten am Heiligtum zu bezahlen. Mit diesem letzteren Stücke hängt aufs engste die Erzählung über die Reformation Josias Kap. 22. 23 zusammen, deren hauptsächlicher Schauplatz ebenfalls der Tempel ist. Nämlich die Gelegenheit, dass der König Josia dem 12, 11 angegebenen Brauche gemäss seinen Schreiber abschickt, um bei der Ausschüttung des Gotteskastens zur Löhnung der Maurer und Zimmerleute zugegen zu sein, wird von dem Hohenpriester Hilkia benutzt, um ihm das Gesetzbuch als einen zufälligen Fund zu insinuiren. Die Verbindung ist nicht bloss eine sachliche, sondern auch die Ausdrücke von Kap. 12 kehren in Kap. 22 wieder, und es kann nicht der geringste Zweifel walten, dass 2. Reg. 11. 12. 22. 23 aus der selben Feder geflossen und folglich erst nach dem Jahre 621, vielleicht erst nach dem Tode Josias geschrieben sind. Ein Gleiches muss auch von der schwer abzugrenzenden Erzählung 259 16, 10ss. gelten, die ganz in dem selben Geiste und Stile von König und Priester und Tempel handelt. Die Vermutung liegt nahe, dass zwischen diesen Stücken und der Beschreibung des salomonischen Tempelbaus ein enger Zusammenhang statt finde.

13. Neben den ausführlichen Erzählungen stehn die bereits p. 274ss. erwähnten kurzen und ziemlich locker zusammengestellten Notizen, und sie bilden den regelmässigen und notwendigen Inhalt

im Palast und zwei im Tempel sich befinden. Die Ausdrücke **בא** und **צא** beziehen sich auf den natürlichen Standort der königlichen Leibwache, auf den Palast, und bedeuten heingehn und aufziehen. Die Pointe ist, dass auch die eine Compagnie, die Sabbath im Palast den Dienst hat, diesmal im Tempel bleibt, damit der Athalia gar keine Truppen zur Hand seien. Die Aktion ist auf den Sabbath verlegt, weil nur da Gelegenheit war, sämtliche Truppen im Tempel zu vereinigen, und auch wegen des öffentlichen Eindrucks auf das Volk. In v. 7 lies **ושמרי** im Participium. Also: das Drittel von euch, die am Sabbath heingehn und den Dienst im Königshause versehen und die zwei anderen Drittel von euch, die Sabbath aufziehen und den Dienst im Jahvehause haben bei dem Könige: ihr (alle) sollt den König rings umgeben u. s. w. v. 5. 7. 8. — Der 10. Vers ist wiederum eine Interpolation, und zwar eine recht törichte. — In v. 12 lies **הצערות** (die Spangen 2. Sam. 1, 10) statt **הערות**.

des schematischen Fachwerks; vgl. I 14, 21—16, 34. II 13, 1—15, 38. Ihre Auswahl ist durch die gleichen religiösen Gesichtspunkte geleitet. Auf den chronologischen Eingang des Schemas folgt stehend der Satz, der das Urteil über den Wert des Königs hinsichtlich des Gottesdienstes ausspricht: er tat was Jahve wol bez. übel gefällt; auch bei den aller kürzesten Regierungen, über die kaum ein Urteil möglich war, fehlt derselbe nicht. Bei den Königen von Juda nun wird nicht bloss im Allgemeinen zwischen frommen und gottlosen unterschieden, sondern noch specieller zwischen Hizkia und Josia einerseits, die ganz waren wie ihr Vater David (Sirac. 49, 4), und Asa Josaphat Joas Amasia Azaria Jotham andererseits, die zwar auch taten was recht ist, aber die Höhen nicht abschafften. Sodann werden tatsächliche Angaben über das Tun und Lassen der Könige in Hinsicht auf den Kultus des jerusalemischen Tempels angeschlossen, namentlich bei Rehabeam Asa Josaphat Ahab Hizkia Manasse. Nicht selten kommen Nachrichten über Kriege und auswärtige Beziehungen hinzu, auch hier schimmert die besondere Teilnahme an dem Ergeln des Tempels und seiner Schätze durch. Notwendig ist am Schluss eine eventuelle Mitteilung über den gewaltsamen Tod des Königs, mit Rücksicht auf das **וישׁב** der Klausel, welches dann ausbleibt. Die Könige von Israel sind allzusammen gottlos, doch erscheint der Baalsdienst noch als Steigerung des Kälberdienstes. Gewöhnlich steht nur das allgemeine Urteil und die einförmige Angabe, der betreffende König habe gewandelt in der Sünde Jerobeams, der Israel sündigen machte; selten erfährt man sparsame Details (bei Ahab, Joram, Joahaz (= Ahaz Sept.), in drei auf einander bezüglichen Versen I 16, 32. II 3, 2. 13, 6). Die übrigen Mitteilungen sind analog aber gleichfalls viel magerer als bei den Königen von Juda und beziehen sich, bis gegen den Schluss, wo die Assyrier auftreten, beinahe nur auf gewaltsame Regierungswechsel. Ein gleichmässiges und sachliches Interesse für den historischen Stoff zeigt sich nirgends; von den wichtigsten Herrschern, wie Omri und Jerobeam II, erfahren wir so gut wie nichts. In nicht wenigen Fällen beschränkt sich 260 die Kunde, die wir über einen Regenten erhalten, auf die Namen des Vorgängers und des Nachfolgers, d. h. auf den Inhalt der Anfangs- und Schlussformel des Schemas, dessen inniger Zusammenhang mit dieser Epitome somit auf der Hand liegt.

Der Schriftsteller, der dies Skelett des Buchs der Könige ge-

bildet hat, steht mit Leib und Seele zu der Reformation Josias. Die frühere Geschichte erscheint ihm beinah nur wie die negative Vorbereitung jener Epoche. Ohne zwischen Juda und Israel einen Unterschied zu machen, legt er an die frühere so gut wie an die spätere Zeit den gleichen Massstab der deuteronomischen Gesetzgebung; ja grade am allermeisten tut er es bei den ersten Herrschern, die er als Typen ihrer Nachfolger ansieht und als die Urheber tatsächlich allgemeiner, nach seiner Meinung aber auf individuellem Abfall beruhender Zustände I 12, 25—31. 14, 21—31. Dass das Schisma der Nordisraeliten nicht bloss als politisches, sondern vor allen Dingen als kirchliches aufgefasst wird, ist das natürliche Ergebnis dieser judaistischen Betrachtungsweise. Charakteristisch ist dabei noch das Vergleichen der Herrscher sowol aus der selben als auch aus den beiden verschiedenen Reihen. Ahab hat es schlimmer getrieben als seine Vorgänger, Hosea ist verhältnismässig besser gewesen; Hizkia und Josia werden über alle ihre Väter und David selber gleich gesetzt, dagegen die gottlosen Könige Judas mit den verworfenen Herrschern Israels auf gleiche Stufe gestellt (II 21, 13). Ein Pascha wie das im 18. Jahre des Königs Josia, heisst es II 23, 22, sei nicht gefeiert worden von den Tagen der Richter an und alle Tage der Könige von Israel und von Juda. Es wird auf diese Tage vom Standpunkte einer neuen Zeit zurückgeblückt wie auf eine abgeschlossene Vergangenheit.

Woher hat aber dieser späte Schriftsteller seine sichtlich gute Information? Aus den jedesmal in der Klausel von ihm citirten Chroniken der Könige von Israel und von Juda? Wir wissen über den Inhalt dieser Werke nicht viel mehr, als was sich schon aus dem Titel ergibt, nämlich erstens, dass sie aus offiziellen Quellen geflossen sein müssen, zweitens, dass sie nicht diesen Quellen gleichbedeutend sein können. Denn es wird verwiesen nicht auf die Dibre hajjamim selber, die für jeden König zu besondern gewesen wären, sondern auf das Buch der Dibre hajjamim, welches die ganze Königsreihe umfasst und sich etwa so von ihnen unterscheidet wie Fabius Pictor von den Annalen der Priester. Dies Wenige reicht nun hin, um die sämtlichen ausgeführten Erzählungen, so weit sie Samarien betreffen, von der israelitischen Chronik auszuschliessen; denn dieselben enthalten teils prophetische teils naive Tradition, zeichnen sich aus durch blühende Darstellung und entbehren ganz des trockenen Tons der Akten. Auch zu Gunsten von 261

II 14, 8 ss. hat man keine Ausnahme zu machen, da der Vers 13, 12, durch welchen jenes Stück allerdings für die israelitische Chronik reklamirt zu werden scheint, in der Interpolation 13, 12, 13 vorkommt und keine Autorität hat; s. p. 276. Unter den judäischen Erzählungen wird die über die assyrische Belagerung Jerusalems, nebst Aulhang, ebenfalls durch ihren keineswegs offiziellen Charakter von der judäischen Chronik ausgeschlossen. Dagegen was die excerptirten Notizen betrifft, so passen sie sehr gut zu dem vermutlichen Charakter jener Chroniken, sowol ihrem Inhalte nach, der sich lediglich mit den Königen, deren Kultuseinrichtungen, Kriegen und Bauten befasst, als auch ihrer Form nach, die sich nicht frei ergeht, sondern auf knappe faktische Data beschränkt — abgesehen natürlich von den leicht abzuseheidenden deuteronomistischen Zutaten. Es ist doch auch zwar nicht notwendig, aber wol das natürlichste, die Schlussformel des Epitomators, die übrige Geschichte des vorhin abgehandelten Königs sei da und da zu lesen, als eine Verweisung auf eben das Buch zu verstehn, woher er seine unvollständigen Excerpte genommen hat. Dass insbesondere die gottesdienstlichen Massnahmen der Herrscher mit zum Inhalte der Dibre hajjamim gehörten, ergiebt sich aus 2. Reg. 21, 17, wo es in einer beachtenswerten Variante von dem gewöhnlichen Ausdrucke heisst, die sonstigen Taten Manasses und seine Sünde, welche er gesündigt habe, stehe geschrieben u. s. w. Die Sünde, welche er sündigte, kann sich im Munde dieses Bearbeiters auf nichts anderes beziehen als auf die Einrichtungen im offiziellen Kultus, die Manasse traf, von denen er einige, aber eben nicht alle berichtet hat (21 2, ss.). Schliesslich scheint es, dass auch die Geschichten von Joas ben Ahazia, Ahaz und Josia wenigstens ihrer Grundlage nach aus der judäischen Chronik stammen, da sie jedenfalls auf die gleiche Quelle zurückgehn wie die auf den Tempeldienst bezüglichen Data der Epitome¹⁾.

Betreffend das literarische Verhältniss der Epitome zu den in

¹⁾ Wie oben p. 293 ein Zusammenhang zwischen 1. Reg. 6, 7 und den späteren Tempelgeschichten vermutet ist, so besteht eine formelle Ähnlichkeit zwischen den locker zusammengestellten Notizen über Salomo und denen der folgenden Epitome. Mit Recht macht Ewald I³ 244 aufmerksam auf das häufige **18** (meist cum imperf. = hoc anno?) 3, 16, 8, 1, 12, 9, 11, 11, 7, 16, 21, 22, 50, 11 8, 22, 12, 18, 14, 8, 15, 16, 16, 5. Das Buch der Dibre Schelomo I 11, 41 ist vielleicht der Kopf der judäischen Chronik.

extenso mitgeteilten Erzählungen, so ist es die gleiche Hand, welche jene geformt und diese recipirt und bearbeitet hat. Auch bei den letzteren richtet sich die Auswahl oder Aufnahme nach einem 262 religiösen Interesse, sei es für die Propheten oder für den Kultus, auch hier findet sich die Bezugnahme der judäischen auf die israelitischen Stücke, vgl. II 11, 1 ss. mit 9, 27. 10, 12—14. Die deuteronomistischen Zusätze, gelegentlich zu langen Betrachtungen an-schwellend II 17, 7 ss. 34 ss., sind* gleichmässig hier wie dort ein-gewoben und berühren sich formell, z. B. I 16, 2—4 mit 14, 7 ss. 21, 20 ss. II 9, 7 ss.; 16, 30 mit 14, 9; II 8, 18. 27. 17, 17. 21, 13 mit I 21, 20 ss. Die Hauptsache ist, dass die beiden in der Form verschiedenartigen Elemente gegenwärtig nicht ohne einander be- stehen können, sondern auf gegenseitige Ergänzung berechnet sind. In der israelitischen Reihe versteht man Ahias Strafrede I 14 nicht ohne 12, 25 ss., Elias Auftreten 17, 1 nicht ohne 16, 29 ss., den Aufstand Jehus II 9 nicht ohne 8, 28 s.; der Schluss der Epitome setzt bei Ahab direkt an die vorhergegangene Erzählung an und wird bei Joram ben Ahab geradezu durch dieselbe ersetzt. Da nun die ausführlichen Darstellungen nicht ihrerseits von Haus aus die Epitome zur Prämisse haben, so ist der Epitomator als der- jenige anzusehen, welcher sie recipirt und darauf von vornherein seine Excerpte angelegt hat: d. h. mit anderen Worten, er ist der eigentliche Verfasser des Buches der Könige. In der jüdischen Reihe ist der Sachverhalt bei II 18, 13—19, 37 ein ähnlicher, dagegen ist bei den Tempelgeschichten die Beziehung zu den Ex- cerpten noch weit enger und zwar so, dass es unmöglich ist z. B. in II 16 die beiden Bestandteile zu scheiden oder Kap. 22. 23 einer anderen Quelle zuzuschreiben als derjenigen, aus der 21, 1 ss. 18, 1—7 hergenommen sind. Thenius Behauptung (a. O. p. XVII), dass die Epitome ursprünglich als besonderes Schriftwerk bestanden habe und erst nachträglich mit den unverkürzten Erzählungen ver- schmolzen sei, ist wenig überlegt ¹⁾.

14. Wann hat nun der Schriftsteller, der dem Buche der Könige seine jetzige Gestalt gegeben hat, geschrieben? Nach II 25 (= Hierem. 52) könnte man denken, erst am Ende des babyloni- schen Exils, nach dem Tode Jojachins, vgl. יְיָ יֵצֵא דָוִד 25, 30. Damit scheinen allerlei sonstige Stellen zu stimmen, welche die

¹⁾ Kuenen, Onderzoek I p. 266 s.

Zerstörung des Reiches Juda voraussetzen, z. B. II 17, 19. 20. 21, 10—15. (22, 20?) 23, 26. 27, um von I 8, 46 ss. hier zu schweigen. Aber bei näherer Betrachtung sind diese Stellen eher ein Beweis dafür, dass die eigentliche Abfassung des Buches der Könige noch vor dem Exil statt gefunden hat und nur nachträglich noch eine exilische oder (wenn nicht und) nachexilische Überarbeitung hinzugekommen ist. Sie sind nämlich allzusammen, man kann nicht sagen interpolirt, aber doch nachträglich in die ältere deuteronomistische Arbeit eingeschaltet. Am deutlichsten sieht man das bei 263 17, 19. 20; der ursprüngliche Verfasser sieht Juda, im Gegensatz zu Israel, noch nicht als exilirt an, v. 21 schliesst unmittelbar an v. 18, mit Übersprungung von v. 19. 20. Wer diese beiden Verse eingelegt hat, hat auch v. 34 b von *וּבְחִירָה* an zugesetzt und v. 35—41 angehängt, ohne zu beachten, dass vorher gar nicht mehr von der israelitischen, sondern von der späteren Mischbevölkerung Samariens die Rede gewesen. Nachdeuteronomisch sind beide Schriftsteller, aber es ist ein Unterschied zwischen ihnen wahrzunehmen z. B. in der Anschauung der Thora 17, 13. 17, 37. Dort heisst es ganz jeremianisch (vgl. 17, 15 mit Hier. 2, 5): Jahve bezeugte Israel (und Juda) durch alle Propheten und Seher also: bekehrt euch von eurem argen Wandel und haltet meine Gebote und Sätze, nach all der Thora, die ich euren Vätern befohlen und euch entboten habe durch meine Knechte die Propheten (Esdr. 9, 10. 11). Hier dagegen: die Sätze und Rechte und die Thora und das Gebot, welche er euch geschrieben hat, sollt ihr halten — die Thora ist hier ein anderer und viel unlebendigerer Begriff. In Betreff von 21, 10—15 ist wenigstens das nicht zu leugnen, dass v. 16 da fortfährt, wo v. 9 aufgehört hat, und dass die dazwischen liegenden Verse diese Verbindung unterbrechen. Das selbe gilt von 23, 26. 27. Die ursprüngliche Absicht von Kap. 22. 23 ist eher die, zu erzählen, wie das drohende Unheil noch in zwölfter Stunde durch Josia abgewandt sei; doch kann man sich allenfalls 22, 20 von einem unter Jojakim schreibenden Verfasser gefallen lassen, schwerlich aber 23, 26. 27.

Dass die wesentliche Formung des Buches der Könige noch während des Bestehens des jüdischen Reichs erfolgt ist, wird man ferner aus *עַד הַיּוֹם הַזֶּה* II 8, 22. 14, 7. 16, 6 (Kuenen a. O. p. 263), was hier ohne Zweifel vom Epitomator und nicht aus seiner Quelle stammt, schliessen; desgleichen aus den genauen Angaben über die

Samariter II 17, 24—34, welche einesteils von dem deuteronom. Interesse für den legitimen Kultus ausgehn, anderenteils auf einer präsentischen Anschauung beruhen, wie sie im babylonischen Exil nicht wol zu haben war. Dagegen wird die Zerstörung des Reiches Israel von vornherein vorausgesetzt I 14, 14 ss. („dies schon jetzt und was erst nun!“) II 13, 23 („vor der Hand“), woran man sich durch II 13, 5. 23 (מִשְׁעָר wie Jud. 3, 9 u. s. w.) nicht irre machen lassen darf.

Mit Recht unterscheidet also Ewald¹⁾ zwischen einem primären und secundären Stadium der letzten Gestaltung unseres Buches. Dem letzten Bearbeiter gehören ausser dem Schluss allerlei durch ihre lockere Einfügung bemerkliche kleinere und grössere Zusätze an; so wol auch I 12, 32—13, 32. Vor allem aber ist er es ge- 264 wesen, der die chronologischen Angaben in den Anfangsformeln des Schemas — sie sind in beiden Reihen doppelter Art: Synchronismen und Summen der Regierungsjahre — so zurecht gemacht hat, wie sie jetzt vorliegen. Von ihm stammen zunächst die Synchronismen, die auf gewissermassen gelehrter Vergleichung eines Epigonen beruhen und einfach durch Rechnung aus den Summen abgeleitet sind²⁾. Aber auch bei den Summen hat er seine Hand mindestens stark im Spiele gehabt. Denn schwerlich ist es Zufall, dass von der Epoche des Tempelbaues im 4. Jahre Salomos an, durch welche die alte Geschichte halbirt wird (1. Reg. 6, 1), die Gesamtsumme der jüdischen Königsreihe bis zur Zerstörung Jerusalems sich beläuft auf $37 + 17 + 3 + 41 + 25 + 8 + 1 + 6 + 40 + 29 + 52 + 16 + 16 + 29 + 55 + 2 + 31 + 11 + 11 = 430$ Jahre, zusammen mit den 50 Jahren des Exils, die bis zur neuen Epoche (= Gründung der zweiten Theokratie) hinzukommen, auf 480 Jahre. Ebenso lange dauert bekanntlich auch die erste dem deuteronomistischen Schema des Richterbachs zu Grunde liegende Periode der alten Geschichte, von der Epoche des Auszugs bis zu der des Tempelbaues; und wie sich die 480 Jahre der tempellosen Zeit auf 12 Hohepriester und 12 Generationen zu je 40 Jahren verteilen, so werden 1. Chron. 5 von Azaria, der zuerst im Tempel fungirte, bis auf Josadak, der in die Gefangenschaft wanderte, 11 Hohepriester, inclusive des Exils also wol 12 Generationen gerechnet.

¹⁾ Geschichte des Volkes Israel³ I 227 ss.

²⁾ Jahrbücher für Deutsche Theologie 1875 p. 607 ss.

Von hier aus fällt nun aber weiter ein eigentümliches Licht darauf, dass auf die nordisraelit. Reihe 240 Jahre fallen, d. i. die Hälfte der 480 jährigen Periode. Nämlich von Jerobeam I bis Joram kommen 98, von Jehu bis Hosea 144 Jahre. Aber die 98 ersten Jahre entsprechen 96 jüdäischen von Rehabeam bis Ahazia, und wenn man demgemäss die 24 Jahre Baesas in 22 corrigit, so erhält man

Jerobeam	22	Baesa	22	Omri	12	Ahab	22	Joram	12
Nadab	2	Ela	2			Ahazia	2		

D. h. die 8 Könige haben 96, die 4 und 4 je 48 Jahre, zwei die Durchschnittssumme 12, drei die man für unverhältnismässig wichtiger ansah als ihre Nachfolger, haben jedesmal den Löwenanteil von 2 mal 12 und lassen jenen nur den Rest von 2 Jahren. An den 144 Jahren von Jehu bis Hosea participiren 9 Könige; die Art der Verteilung ist hier noch unklar; doch ist Gewicht darauf zu legen, dass 144 durch 9 aufgeht und 16 ergibt¹⁾.

265 Daraus würde sich ergeben, dass die Chronologie in ihrer jetzigen systematischen Gestalt das allerjüngste im Buch der Könige wäre²⁾.

266

Schluss.

Die Untersuchung der drei historischen Bücher des Alten Testaments hat gezeigt, dass die ursprünglichen Quellen nicht unbestimmt viele selbständige Erzählungen, sondern wenige grössere und zusammenhängende Schriften gewesen sind, die allerdings eine

¹⁾ Schürers Theol. L. Z. 1876 p. 540 s. und besonders E. Krey in Hilgenfelds Ztschr. 1877 p. 404—408.

²⁾ Die mit dem System ausser Beziehung stehenden Daten, die wol aus den Dibre hajjamim selber stammen, werden natürlich von dieser Kritik nicht betroffen. Es sind aber auch nicht alle innerhalb desselben vorkommenden Posten künstlich. Diejenigen von Josia bis Sedekia werden durch Angaben Jeremias beglaubigt:

2. Reg.	25, 8	586	—	11. Sedekia	—	19. Nebukadnezar
Hier.	33, 1	587	—	10. - - -	—	18. - - -
2. Reg.	24, 12	597	—	11. Jojakim	—	8. - - -
Hier.	25, 1	604	—	4. Jojakim	—	1. Neb. 23. Jeremia.
Hier.	25, 1. 3	626	—	13. Josia	—	1. Jeremia.

Wie hoch hinauf die chronologische Tradition reiche, lässt sich nicht ausmachen, doch wird noch bei Amos nach dem „grossen Erdbeben“, erst bei Jeremias und den proph. Epigonen nach Königsjahren datirt.

oder mehrere verbesserte und vermehrte Ausgaben durchlaufen haben. Was die Provenienz derselben betrifft, so lässt sie sich aus dem Inhalt erschliessen. Darnach wird die erstere grössere Quelle, welche die Geschichten von Gideon, Simson und Saul erzählt, im eigentlichen Israel geschrieben sein, dagegen die beiden folgenden, die von David handeln (1. Sam. 15—2. Sam. 8. 2 Sam. 9 bis 1. Reg. 2), in Juda oder Jerusalem; nach dem gleichen Prinzip lassen sich, mit einigen leicht bemerklichen Ausnahmen, die Quellen des Buchs der Könige dem einen oder dem andern Reiche zuweisen. Von ephraimitischer oder judäischer Tendenz ist jedoch in diesen älteren Schriften eigentlich gar nichts zu spüren. Was die Zeit ihres Ursprungs anbelangt, so scheinen sie durchschnittlich nicht allzuweit von den Ereignissen abzuliegen; näheres lässt sich im Allgemeinen nicht ausmachen. Die Zusammensetzung zu grossen Geschichtsbüchern hat wol schon vor der frühesten deuteronomistischen Bearbeitung statt gefunden, wenigstens in den Büchern der Richter und Samuelis. Die deuteronomistische Bearbeitung dagegen scheint es gewesen zu sein, welche in Richter, David (denn das wäre der passende Name für Samuelis), und Könige abgeteilt hat; denn die Anhänge Jud. 1, 1—2, 5. 17, 1—21, 24. 2. Sam. 21, 1—24, 25 setzen einesteils diese Abteilung voraus und sind andererseits nicht mehr von der deuteronomistischen Bearbeitung betroffen. Die letztere erstreckt sich im übrigen über alle drei Bücher und verbindet sie mit dem Hexateuch. Ob sie überall von der selben Hand oder von den selben Händen herrührt, ist gleichgiltig; jedoch sind die Berührungen in dem chronologisch-moralischen Schema der Bücher der Richter und Könige so auffällig, dass man dies wol annehmen muss und dann auch das dazwischen liegende Buch Samuelis nicht gut ausnehmen kann.

NACHTRÄGE.

Gen. 2—4.

Eduard Böhmer hat bereits 1860 (*Liber Genesis, Halis*) den Baum des Lebens Gen. 2, 9 für ein Zuviel erklärt, weil nach 3, 5 der Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens steht und neben ihm kein zweiter. Er hat dann auch 3, 22—24 einer anderen Hand zugeschrieben. Vielleicht braucht man aber von 3, 24 nur die letzten Worte aufzugeben. Dann würde sich auch 3, 21 halten lassen, durch Verbindung mit v. 24. Die Vorstellung vom Baume des Lebens ist natürlich älter und echter als die vom Baum der Erkenntnis, aber der Verfasser von Gen. 2. 3 hat den Baum der Erkenntnis seinen Absichten mehr entsprechend gefunden. Er hat den Stoff überhaupt schöpferisch behandelt und ihm seinen Atem eingehaucht.

Böhmer hat ebenfalls erkannt, dass die Geschichte von Kain und Abel keine ursprüngliche Fortsetzung der Paradiesesgeschichte sei, und infolge davon 3, 20 für die Klammer eines Redaktors angesehen. Über den Namen der Eva (Schlange) vgl. *Evang. hieros.* unter ὄφης, *Midrasch rabba* zu Gen. 3, 20, *Philo de agr. Noe* § 21, *Clem. Al. protrept. p. 9* und besonders die syrische Schatzhöhle p. 24: Satan verkleidete sich in eine Schlange, um ebenso auszusehen wie Eva und sie dadurch kirre zu machen; sowie jemand, um einen Papagei sprechen zulehren, hinter einem Spiegel spricht, damit der Papagei glaube, sein Ebenbild im Spiegel spreche (*DMZ* 1877 p. 581). Hauva, die Schlange, war wol die Ahnfrau der Heviten (*Hauviten*); von diesen könnten die Israeliten den Namen der Mutter des Menschengeschlechts bekommen haben.

In der Genealogie von Gen. 4 fällt der Doppelname Thubal Kain auf. Er scheint eine Gleichung zu enthalten, wie Jahve-Elohim, Kanaan-Ham. Thubal ist sonst der Name der Tibarener;

warum nicht auch hier? Die Eisengewinnung ist ja die Spezialität der Tibarener. So könnten die Griechen etwa Chalyps zum Vater der Schmiede machen. Kain (in der Septuaginta fehlend) muss dann ein nachgetragenes Äquivalent von Thubal sein. Im Arabischen bedeutet es im Masculin (Plural qujûn) den Handwerker überhaupt (Hudh. 21, 15 schol.) und besonders den Schmied. So Hudh. 21, 15. 93, 9. 142, 5. Aus b. Hagar 49, 1 (im Lisân 17, 231). Arab. Prov. 1, 155. Hâlik b. Amr von Asad galt als der erste qain und seine Nachkommen wurden damit geneckt (Baladh. 284. Agh. 7, 189), Chabbâb b. Aratt, einer der ältesten Anhänger Muhammads, war auch qain (B. Hisham 234. Tab. 1, 3347), in der Regel aber waren die qujûn fahrende Leute. Das Femininum qaina bedeutet die Magd (Hudh. 107, 30) namentlich im Plural (aqiân Zuh. 10, 2 = Alq. 13, 4. Hudh. 140, 2), im Singular gewöhnlich die Sängerin oder Musikantin. Man hält nun meistens das Wort für ein richtiges Appellativ und sieht Knecht oder Magd als die Grundbedeutung an. Aber es hat keine Wurzel, denn von קנה lässt es sich schwerlich ableiten. Es kommt auch niemals neben abd taim schai' salm als erster Bestandteil in theophoren Eigennamen vor. Im Hebräischen ist Qain nicht Appellativ, sondern Eigenname des Stammvaters der Schmiede. Das aramäische qainâja¹⁾ setzt ebenfalls Qain als Eigennamen voraus. Und dies scheint auch im Arabischen der Ausgangspunkt zu sein. Denn Zuhair (16, 2 ed. Ahlwardt) nennt einen Sattel qainî, einen qainitischen, so dass Qain der Eigenname eines berühmten Handwerkers oder einer Handwerkerzunft²⁾ ist. Die Plurale qujûn und aqiân können ebenso gut von qainî wie von qain abgeleitet werden. Qain wäre dann eigentlich ein Stammname und zwar der Name eines fahrenden Volkes, vergleichbar den von Doughty geschilderten Solubba im jetzigen Syrien und Arabien. Die Männer wären Schwertfeger, Kesselflicker und dergleichen gewesen, die Mädchen zu Sklavinnen oder Chanteusen gebraucht: neckisch ist im letzteren Falle die Ähnlichkeit von qaina mit dem hebräischen qîna und qônen. Dem Eigennamen Qain,

¹⁾ Im Plural qainâjê bei Vogüé Palm. 23. Es ist nicht qainaija zu sprechen, wegen des folgenden 'âbdê.

²⁾ In Sa'd alQain liegt die Fassung des Genetivs als partitiv am nächsten, so dass zu übersetzen wäre Sa'dus fabrorum, nicht Sa'dus faber. Vgl. Arab. Prov. 8, 18. Tab. 2, 1299.

der auch sonst vorkommt (mit und ohne Artikel, für Stämme und Personen, vgl. Hamasa 221 v. 3. Tab. 2, 286 und Euting Sin. 553), könnte ein Gott entsprochen haben; Qainân wenigstens scheint ein solcher gewesen zu sein.

Das Lied Lamechs pflegt man als Schwertlied zu bezeichnen, in der Meinung, es sei veranlasst durch die vorher berichtete Erfindung der (Waffen-) Schmiedekunst. Man muss sich jedoch hüten, diese Trümmer aus dem Zusammenhange zu verstehn. Durch den Wortlaut des Liedes selber wird jene Motivirung nicht angezeigt. Wenn darin auf die Schmiedekunst hingeblickt würde, so hätte sich billigerweise Kain zu rühmen. Wie könnte Lamech auf Grund der Erfindung des Schwertes sich über den Erfinder selbst (v. 24) überheben? Die Verse enthalten eine gar keiner besonderen Veranlassung bedürftige Prahlerei eines Stammes (Stammvaters) gegen den anderen. Und wie die Araber sich besonders gern ihren Weibern gegenüber als grosse Eisenfresser rühmen, so macht es hier auch Lamech.

Die Namen Henoch und Seth entsprechen den südarabischen Hanâk und Thât (Hamd. 90, 9. Bal. 106, 6. 382, 13. 395, 18). „Enos begann¹⁾ den Namen Jahves anzurufen“, d. h. er war der Anfänger des Gottesdienstes wie Noah des Ackerbaus und Nimrod der Reichsgründung — Jahve ist hier nicht im Gegensatz zu anderen Göttern, sondern ganz allgemein zu verstehn; ähnlich wie 10, 9.

Gen. 6, 1—4.

Nach dem Zusammenhange mit 6, 1. 2 kann Jahve in 6, 3 nur sagen, er wolle die Vermischung von Gottessöhnen, d. i. Engeln, und Menschen nicht länger dulden. Darnach ist רורי auf die Engel zu beziehen, auf den spirituellen Stoff, aus dem sie ebenso wie Jahve selber bestehn, während der Mensch Fleisch ist. Dieser Deutung von רור widerspricht nun der letzte Satz: es sollen seine Tage 120 Jahre sein. Damit ist eine Herabsetzung der (bisher höheren Lebensdauer) der Menschen ausgesprochen: wenn dies die praktische Folge der vorhergehenden Erwägung ist, so kann man רורי nicht von dem Stoffe der Götter und Göttersöhne verstehn, sondern nur von dem die Kreaturen durchhauchenden Atem des

¹⁾ So nach Sept. Man erwartet allerdings hu für ze.

Allmächtigen, mit dessen Zurückziehung ihrem Leben die Grenze gesetzt wird. Dann aber fehlt eine logische Verbindung zwischen v. 3 und v. 1. 2; die Konsequenz v. 3 entspricht nicht ihren Prämissen v. 1. 2. Die Worte: es sollen seine Tage 120 Jahre sein — sind eine misverstehende Glosse zu **לֹא יָרוּחַ בָּאָדָם לְעֶלְם**. Die Menschen leben ja schon vorher nicht ewig; 800—900 Jahr und 120 Jahr ist kein prinzipieller Unterschied. Und durch Herabsetzung der Lebensdauer würde das **לֹא לְעֶלְם** durchaus nicht erreicht; in dem Geschlechte (**אָדָם**) bliebe der Atem Gottes darum nicht minder ewig, weil er den Einzelnen nicht mehr so lange belebt. Endlich ist nach der Stellung von 6, 1—4 zu erwarten, dass der Entschluss v. 3 seine Ausführung finde in der Vertilgung des ganzen Menschengeschlechts ohne jede Ausnahme.

Von der Rücksicht auf die Glosse entbunden, können wir als den allgemeinen Sinn des göttlichen Ausspruches in v. 3 erkennen, dass der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ein gewaltsames Ende gesetzt werden soll. Denn pflanzte es sich fort, so würde die Vermischung des Götterstoffes, des Geistes, mit dem Menschenstoffe, dem Fleische, in alle Ewigkeit nicht aufhören. Auch wenn die Gottessöhne sich nicht weiter mit den Menschentöchtern einliessen, so blieben sie doch die Ahnherren des Geschlechts; ihr Blut — das in diesem Falle allerdings nicht Blut, sondern Geist ist — bliebe in der Race.

Im Einzelnen bereiten die beiden Worte **בְּשֹׁגֹם** und **יָרוּחַ** v. 3 dem Verständnisse unüberwindliche Schwierigkeiten. Für **יָרוּחַ** bietet die Septuaginta **ὃ μὴ καταμείνη**, und dieser Sinn (oder ein ähnlicher wie: es soll sich nicht vermischen) wird durch den Zusammenhang gefordert. Aus **יָרוּחַ** aber kann er nicht herausgelesen werden, man wird also eine Verderbnis des hebräischen Wortes anerkennen müssen. Emendationen lassen sich nicht kommandieren, jikkon würde nicht passen, jakûn oder jadôm nur dann, wenn der Text arabisch statt hebräisch wäre. Ebenso muss **בְּשֹׁגֹם** verderbt sein. Der Sinn des durch **בְּשֹׁגֹם** eingeleiteten Satzes ist in **הוּא בֶּשֶׂר הוּא** vollständig enthalten: die Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Geschlecht darf nicht verrückt werden; die göttliche Substanz, der Geist, soll deshalb nicht im Menschengeschlechte bleiben, weil die menschliche Substanz Fleisch ist. In **בְּשֹׁגֹם** muss eine Kausalpartikel stecken (**ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῦ** Sept.), und es ist nicht nötig, wenngleich möglich, dass noch mehr darin steckt.

Einen Verbesserungsvorschlag habe ich auch in diesem Falle nicht zu machen; es muss genügen, die Korruptel festzustellen. Doch will ich noch die zwei hauptsächlichen Meinungen der Exegeten über **בשר** zu widerlegen suchen.

Einige sehen darin eine Zusammensetzung aus der Präposition **ב**, dem Relativum **ש** und der Partikel **נ** und übersetzen: „weil auch er Fleisch ist“. Aber **בש** kommt im Hebräischen nicht so wie **בד** im Syrischen für weil vor, und **נ** ist hier nicht bloss sinnlos, sondern sinnwidrig. „Mein Geist soll nicht ewig im Menschengeschlechte sich fortpflanzen, weil es ebenfalls Fleisch ist“ enthält einen absurden Widerspruch.

Andere leiten **בשר** von dem Verbum **שגג** ab und übersetzen: „bei (wegen) ihrer Verirrung ist er Fleisch“. Sie sind nicht etwa die Engel, sondern die Menschen, ganz das selbe wie er. Eine solche Enallage Numeri, innerhalb eines aller kürzesten Satzes, soll im Hebräischen unanständig sein. Aber welchen Sinn hat denn die mit einer solchen Ungeheuerlichkeit belastete Übersetzung? „Weil das Menschengeschlecht ein dem Irrtum unterworfenen sündiges Geschlecht ist, deshalb ist es Fleisch“ (Tuch) ist eine nicht in den Zusammenhang gehörige Wahrheit — oder richtiger Unwahrheit, denn es ist eine Umkehrung von Ursache und Wirkung. Delitzsch erläutert: „bei jener Verirrung zu widergöttlicher Lust geht der Mensch, das geistleibliche Wesen, wider seine ursprüngliche Beschaffenheit und Bestimmung ganz im Fleische auf“. Dogmatik, keine Exegese. Wenn ein solcher Begriff in diesem Zusammenhange überhaupt zulässig wäre, so wäre die Verirrung auf seiten der Gottessöhne, nicht auf seiten der Menschentöchter, die sich jenen kaum widersetzen können, geschweige auf seiten des aus den ungleichen Verbindungen hervorgegangenen Geschlechtes, welches hier allein in Rede steht. Abgesehen aber davon — wie kann der Mensch dadurch ganz im Fleische aufgehen, dass er sich nicht mit Fleische, sondern mit Geiste vermischt? Er wird ja nicht zu sehr Fleisch durch jene Vermischung, sondern er bleibt es zu wenig; er überspringt die Schranken seiner Gattung, Fleisch zu sein. Das ist seine Schuld, d. h. sein Unglück. Die moralische Schuld haben die Gottessöhne, er büsst nur die Folgen. Die Moral hat in Gen. 6, 1—4 nichts mit der Schuld zu tun; von Moral ist hier keine Spur und zu Moralpredigt keine Veranlassung.

Auch v. 4 gibt zu Bedenken Anlass. „Die Nephilim waren

auf Erden in jenen Tagen und auch noch später, indem die Gottessöhne eingingen zu den Menschentöchtern und diese ihnen gebaren — das sind die Gewaltigen, die vor Alters waren, die hochberühmten Männer“. Diese Bemerkung, an sich zu wichtig, um so lose beigelegt zu werden, ist hinter v. 3 nicht mehr am Platze. Sie erscheint erst allmählich zu ihrem jetzigen Umfange herangewachsen zu sein. Das **וְגַם אֲחֵרֵי כֵן** sieht aus wie eine Korrektur zu **בְּיָמֵי הָהֵם**, entsprungen aus der Erwägung, dass ja noch zur Zeit Moses solche Nephilim in Kanaan lebten. Der Schlusssatz **וְהָיָה הַמָּה הַגְּבֵרִים וְהַרְפָּאִים** enthält eine euhemeristische Begriffsbestimmung der Nephilim. Ursprünglich sind diese nicht gleichbedeutend mit kriegerischen und berühmten Männern; eher mögen sie mit den Rephaim (Totengeistern) verwandt sein.

Man hat den Eindruck, dass Gen. 6, 1—4 stark verstümmelt ist, und dass daran die Absicht mehr Schuld trägt als der Zufall.

Gen. 10, 8—12.

Durch den Nachweis, dass in Gen. 10 nicht bloss eine Völker-tafel aus Q, sondern auch eine aus JE steckt, ist die Stellung der Verse 8—12, die man hier herausnahm und nirgendwo wieder einfügte, zugleich erklärt und gesichert. Die Genealogie von Q baut nur Namen und Zahlen auf und hat keinen Raum für etwas anderes. Dahinein passt Nimrod allerdings nicht, wol aber in die jehovistische Genealogie. Diese knüpft, wo sie kann, inhaltliche Notizen an die Namen und hat keine Angst, dass dadurch die Form gesprengt werden könnte. Wir können uns am besten einen Begriff davon machen nach Gen. 4, 17 ss.

Dort dient die Genealogie zugleich dazu, den Fortschritt der Civilisation zu verfolgen, die Gründer und Erfinder der wichtigsten Einrichtungen und Künste stufenweise vorzuführen (Kain, Jabel, Jubal, Thubal). Wenn von Noah nicht eine ausführliche Erzählung handelte, so würde er in der jehovistischen Genealogie wahrscheinlich auch als Stifter des Weinbaues oder als erster Schiffer figuriren.

So ist Nimrod der erste Reichsgründer auf Erden, und nach Art der alten morgenländischen Herrscher zugleich ein grosser Jäger. „Und Kusch zeugte Nimrod, der begann ein Gewaltiger zu sein auf Erden, und der erste Teil seines Reiches war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Sinear; von da zog er aus nach Assur

und baute Nineve u. s. w.“ Den Hebräern war das babylonisch-assyrische Reich das Reich, und Nimrod als Gründer dieses Reichs — nicht des vorgeschichtlichen, sondern des geschichtlichen, wie aus der Aufzählung der Städte und auch aus der allgemeinen Art von Gen. 10 erhellt — war das Prototyp des Grossherrschers. Er repräsentirt zugleich König und Volk; das Volk ist die Familie des ersten Königs. Die Genealogie macht keinen Unterschied zwischen beiden, Heroen und Nationen stehn bei ihr auf gleicher Linie. Was von Nimrod gilt, gilt auch von Babel und Assur. Wenn also Nimrod von Kusch abstammen soll, so wird die mächtige Nation von Babel und Assur zu Kusch gewiesen. Kusch aber ist ein sehr umfassender und vager Name, der eine klare geographische und ethnologische Definition nicht zulässt.

Das Präformativ N scheint darauf hinzuweisen, dass Nimrod den Hebräern durch Vermittlung der mesopotamischen Aramäer zugekommen ist. Diese hatten später einen Gott Marri (Mari?), mit den Hunden, der wol auch ein Jägermann war.

Ich schliesse noch ein paar andere Bemerkungen an, die sich auf die Völkertafel beziehen. Der Name Jerach ist arabisch Varâch (Hamd. 99, 23. 101, 12). Bei den Söhnen Japheths sucht man die Perser vergebens¹⁾; sie sind vielleicht unter dem Namen Elam an die Spitze der Söhne Sems gestellt. Beachtung verdient, dass Cyprus nicht den Phöniziern, sondern den Griechen zugewiesen wird, unter den Namen Kittim, der nicht der alte zu sein scheint.

Gen. 14.

Ein sehr wichtiges Beispiel der Nachtragung einer ganzen Erzählung in die fertige Genesis. Wenn sich ergeben hat, dass das Kapitel weder zu dem ursprünglichen Bestande einer der fortlaufenden Quellen gehört noch nachträglich in eine derselben aufgenommen ist, so folgt, dass es sehr spät recipirt und ein äusserst junges Stück ist.

Der Glaube an die Geschichtlichkeit der Erzählung von Abrahams Siege über den Elamiterkönig Kedarlaomer, der durch Nöldeke den Todesstoss empfangen zu haben schien, ist neuerdings durch

¹⁾ Sie finden sich überhaupt erst in der Chronik (Esd. Neh.) und im Daniel.

die Ergebnisse der Keilforschung wieder belebt worden. Die Namen der Könige des Ostens sind zwar nicht so wie sie lauten auf den Monumenten wieder gefunden, wol aber, wenigstens teilweise, die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, auch wol Analogieen ihrer Komposition. Es hat sich herausgestellt, dass Lagamar Name einer elamitischen Gottheit gewesen ist, und dass es schon „zur Zeit Abrahams“ ein elamitisches Reich gegeben hat. Was hilft das aber zur Rettung von Gen. 14? Wie babylonische und elamitische Königsnamen etwa lauteten, konnte man noch zur Zeit des Berosus sehr gut wissen. Man kann — wie schon Nöldeke selber getan hat — ruhig die Möglichkeit zugeben, dass Amraphel, Arioch, Kedorlaomer und Tid'al wirklich einmal über ihre Länder geherrscht haben, ohne dass daraus im mindesten die Wahrheit dessen folgt, was in Gen. 14 über sie erzählt wird. Wenn das Subjekt nicht existirt, so fällt die Aussage von selber, das ist wahr. Aber man darf die Sache nicht umkehren und aus der Wirklichkeit des Subjekts auf die Richtigkeit der Aussage schliessen.

Nöldekes Kritik ist unerschüttert und unumstösslich. Dass „zur Zeit Abrahams“ vier Könige vom persischen Meerbusen her eine Razzia bis in die Halbinsel des Sinai machen, dass sie bei der Gelegenheit fünf Stadtfürsten, welche im Toten Meere hausen, überfallen und gefangen fortschleppen, dass endlich Abraham mit 318 Knechten den abziehenden Siegern nachsetzt und ihnen den Raub abjagt — das sind einfach Unmöglichkeiten. Sie werden dadurch nicht zutruenswürdiger, dass sie mit grosser Geflissentlichkeit in eine untergangene Welt placirt werden. Der Erzähler baut diese untergegangene Welt grösstenteils aus zerstreuten Materialien des Alten Testaments auf. Adma und Seboim ist bei Hosea, d. h. in Israel, das selbe wie Sodom und Gomorrha bei Amos, d. h. in Juda; der Verfasser von Gen. 14 scharrt die vier Namen zusammen. Seiner Phantastik liegt die Schriftgelehrsamkeit zu Grunde. Die Glossen, die antiquarischen Notizen charakterisiren ihn. Die Angabe, dass im Toten Meere sich eine Asphaltquelle bei der anderen finde, ist für den Zusammenhang ganz wertlos — denn die Flüchtigen fallen nicht etwa in die Pechgruben hinein, wie einige ingeniose Ausleger annehmen; sie verdankt ihre Entstehung dem Lacus Asphaltitis, schildert das Aussehen der Gegend desselben, ehe er selber da war und soll den Schein der Gegenwart über das höchste Altertum werfen. Den selben Zweck hat es, wenn v. 13 ein wild-

fremder Mann namens Abraham uns vorgestellt wird als Eidgenosse der bekannten Amoriter von Hebron, Mamre, Eskol und Aner.

Alles das hilft natürlich nichts, um die wahre Zeit des Erzählers zu verdecken. Nicht bloss dadurch, dass er Dan für Laisch sagt, verrät er sich. Am durchsichtigsten ist der Priesterkönig von Salem, dem Abraham den Zehnten gibt, nicht von der Kriegsbeute — das wäre pragmatisch zu fordern —, sondern von allem, was er hat. Salem steht archaisch für Jerusalem. In Wahrheit hat Jerusalem niemals so geheissen, sondern immer Jerusalem, nicht erst seit David, sondern seit viel früheren Zeiten, wie wir jetzt wissen.

Auf eine Deutung der Namen der fünf Könige des Toten Meeres darf man sich nicht einlassen. Wer weiss, woher der Verfasser sie hat! Hätte er sie selbst gemacht, so wäre der fünfte König nicht namenlos. Denn obwol Bela (Bileam) sonst Personenname ist, so ist doch eine zweimalige Emendation: „und Bela König von Soar“ ausgeschlossen. Wol möglich aber ist es, dass die 318 Knechte aus dem Zahlenwert von Eliezer geflossen sind.

Unrecht hat Nöldeke darin, dass Gen. 14 alt sei und uns die Gestalt Abrahams in einer zwar andersartigen aber gleichzeitigen Auffassung zeige wie der Jehovist. Abraham konnte nicht zu gleicher Zeit so gänzlich verschieden aufgefasst werden; die Sage hat nur einen einzigen Ausgangspunkt, und zwischen Sage und künstlicher Geschichte liegt ein weiter Zwischenraum. Die literarische Kritik beweist das späteste Alter von Gen. 14; Psalm 110 dagegen beweist nicht das geringste. Unrecht hat Nöldeke ferner darin, dass Gen. 14 mit grossem Geschick angelegt und vortrefflich erzählt sei. Vielmehr wird die Erzählung überwuchert durch Nebenumstände, die gar keinen pragmatischen Nutzen haben und nur dem antiquarischen Scheine dienen. Ist es geschickt, dass gar nicht gesagt wird, dass die drei Männer von Hebron mit Abraham gegen die Könige des Ostens ausgezogen sind, und dass es dann doch v. 24 vorausgesetzt wird! Die Gestalt des Melchisedek, die Nöldeke grossartig erfunden nennt, ist nur grossartig, wenn man an ihre Romantik glaubt; aber wenn sie erfunden ist, so ist sie tendenziös erfunden. Mit anderen Worten: mit dem Uralter fällt auch der Zauber der Erzählung. Die Juden konnten auch in später Zeit schön erzählen, allerdings nicht im Stil des Jehovisten, aber weit effektvoller, wie Dan. 5 zeigt. Allein Gen. 14 ist kein Beweis dafür.

Gen. 34.

Eine Reihe meiner Analysen hat Kuenen einer sehr fruchtbaren Kritik unterzogen, in den *Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua*, welche in der *Leidener Theol. Tijdschrift*¹⁾ veröffentlicht sind. Er hat vorzugsweise gewisse Erzählungen auf das Korn genommen, in denen ein mir unklar gebliebenes weder zu JE noch zu Q gehöriges Element vorkommt. Er weist dies Element „der — noch nach der Vereinigung von JE + D + Q — fortgesetzten Diaskeuase“ zu, die sich im allgemeinen in den Gleisen von Q hält, jedoch auch die differirenden Vorstellungen und Ausdrücke von JE + D kennt und gelegentlich einmischt, die den bestehenden Zusammenhang, welchen sie voraussetzt, manchmal nur retouchirt, manchmal gänzlich umarbeitet, manchmal durch grössere Einsätze eigener Erfindung ergänzt — genau so wie es die Chronik mit den älteren geschichtlichen Büchern macht. „Dass diese Auskunft an sich annehmlich ist — sagt Kuenen —, wird am wenigsten Wellhausen leugnen, der uns, besonders im letzten Teil seiner Abhandlung²⁾, so deutlich gezeigt hat, dass manche Perikope, die wir zu Q zu rechnen pflegten, als spätere Erweiterung dieses Buches betrachtet werden muss.“

Ich bin von der Textkritik auf die literarische Kritik geführt worden, weil sich ergab, dass manchmal die Grenze nicht zu finden war, wo die Arbeit des Glossators aufhörte und die des Literators anfang. Ich bin dadurch früh mistrauisch geworden gegen die Manier, die hebräischen Geschichtsbücher als reines Mosaik zu betrachten, und habe diesem Mistrauen schon in der Vorrede zu

-
- | | |
|---|--------------|
| 1) 1. De aanwijzing der vrijsteden in Joz. 20 | 1877 p. 467. |
| 2. De stam Manasse | 1877 p. 478. |
| 3. De uitzending der verspieters in Num. 13 s. | 1877 p. 545. |
| 4. De opstand van Korach Dathan en Abiram | 1878 p. 139. |
| 5. De godsdienstige Vergadering bij Ebal en Gerizim | 1878 p. 297. |
| 6. Dina en Sichem (Gen. 34) | 1880 p. 257. |
| 7. Manna en Kwakkelen (Exod. 16) | 1880 p. 281. |
| 8. Israel bij den Sinai | 1881 p. 164. |
| 9. De geboortegeschiedenis van Gen. 1—9 | 1884 p. 121. |
| 10. Bileam | 1884 p. 497. |

²⁾ S. oben p. 134 ss.

dem Text der Bücher Samuelis Ausdruck gegeben¹⁾. Bei der Untersuchung der Komposition des Hexateuchs hat sich mir dann herausgestellt, dass hier allerdings drei selbständige²⁾ Erzählungsfäden fortlaufen, dass aber diese grossen Zusammenhänge nicht bloss zugeschnitten und leicht vernäht, sondern, vor, bei, und nach ihrer (nicht zugleich erfolgten) Vereinigung erheblich vermehrt und überarbeitet worden sind, dass mit anderen Worten der literarische Prozess, wodurch der Hexateuch entstanden ist, sehr kompliziert gewesen ist, und dass die sogenannte Ergänzungshypothese, in einem anderen Sinne, als wie sie ursprünglich aufgestellt ist, in der Tat ihre Anwendung findet³⁾. Jedoch das letzte Sediment, welches sich über das ganze Geschiebe oberflächlich lagert, habe ich, wenigstens in den erzählenden Partien, nicht gehörig gewürdigt, namentlich da nicht, wo es auffallend stark hervortritt. Hier hat mich Kuenen, wie ich bereits an anderer Stelle dankbar gesagt habe, befreit von hangen gebliebenen Resten des alten Sauerteiges der mechanischen Quellenscheidung. Dieser Anerkennung tut es keinen Abbruch, dass ich in der Bestimmung des Umfanges des Eingreifens der spätesten Diaskeue nicht immer mit ihm einverstanden bin.

Was Gen. 34 betrifft, so schliesst sich Kuenen (a. O. 1880 p. 257 ss.) meiner Analyse im Wesentlichen an und rechtfertigt

¹⁾ „Auf eine so mechanische Weise, wie man es sich jetzt im Gegensatz zu Ewald gewöhnlich vorstellt, sind überhaupt die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments nicht entstanden. Auch im Pentateuch sind nicht zwei oder mehrere grosse geschichtliche Zusammenhänge, die den selben Gegenstand haben, ursprünglich unabhängig von einander geschrieben, so dass der spätere von dem früheren keine Notiz nimmt. Vielmehr an einen Kern, in welchem zum ersten male die bis dahin vereinzelter Geschichten an einander gefügt wurden, setzten sich theils kleinere Stücke an, theils wurde das Ganze im Zusammenhange neu bearbeitet, vielleicht so, dass es selbst seinem wesentlichen Inhalte nach der neuen Bearbeitung von Anfang an einverleibt blieb, oder so, dass nur die Grundlinien seines Planes für diese massgebend waren, wodurch es einem späteren Redaktor möglich wurde, Altes und Neues zu kombinieren.“

²⁾ Selbständig durchaus nicht in dem Sinne, dass sie unabhängig von einander entstanden sind, sondern nur in dem Sinne, dass sie für sich einen vollständigen Zusammenhang darstellen, für sich verstanden werden können und müssen.

³⁾ S. oben p. 9 s. 203. p. 135. 181 s. 184 ss. und vgl. Prolegomena 1895 p. 229. 299 s. 364—8.

die Gesichtspunkte derselben gegen Dillmann¹⁾. Die Bruchstücke weist auch er zu J, den dominirenden Zusammenhang (= X) aber, mit dem ich nicht recht hin wusste, setzt er ganz auf Rechnung eines sehr späten Diaskenasten, der an der Erzählung von J Anstoss nahm und sie von seinen korrekten Anschauungen aus gänzlich umgestaltete, aber dabei einige Brocken unverdaut lassen musste. Er argumentirt so:

1. Die Sprache von X ist mit der von Q sehr nahe verwandt, die Geistesart doch wieder nicht identisch; man erkennt also in dem Schreiben einen im Stile von Q arbeitenden Epigonen. 2. X gehört zu keiner der fortlaufenden Quellenschriften, insonderheit nicht zu E; denn 35, 5 ist Glosse, und 48, 22 beweist nichts. 3. Spuren einer Redaktion von dritter Hand, welche J mit X verband, sind nicht vorhanden; der Verfasser von X selber ist zugleich auch der Redaktor. Die Teile von J, welche er, als zur Festhaltung der Identität der Geschichte unentbehrlich, aufnahm, können nicht mehr herausgenommen werden, ohne dass in X etwas fehlt.

Über das innere Verhältnis der beiden Relationen lässt sich Kuenen folgendermassen aus. J hat wegen seiner Übereinkunft mit Gen. 49, 5—7 (nur Simeon und Levi verantwortlich für den Frevel) das Präjudiz höheren Alters für sich; X ist eine Korrektur von J. Als Inhalt von J lässt sich aus den Fragmenten erschliessen: Jakob und seine Söhne beruhigen sich über die Missetat gegen Dina, sie legen Sichem eine schwere Busse (aber nicht die Beschneidung!) auf und geben ihre Zustimmung zu seiner Ehe mit Dina; Simeon und Levi ermorden Sichem verräterisch und erregen dadurch den heftigen Zorn ihres Vaters. An diesem Berichte nahm der Verfasser von X Anstoss. Wie? Der Stammvater von Israel und die Mehrheit seiner Söhne sollten die Ehre von Israels Tochter ungerächt gelassen, in ihre Heirat mit einem Kanaaniter gewilligt, und über den nationalen Eifer von Simeon und Levi sich entrüstet haben? Unbedenklich nahm er für die beiden Eiferer Partei, zumal einer von ihnen Levi war. Aber dadurch war das Ärgernis nicht beseitigt. Dazu gehörte eine radikale Umgestaltung des alten Be-

¹⁾ Genesis, 3. Aufl. 1875. In der 4. Auflage 1882 verändert Dillmann seine Position wesentlich und fährt dann fort: „gegen das Ergebnis erheben Wellhausen und Kuenen Einsprache“. Auf solche Weise ist es leicht, Recht zu behalten.

richts, und zwar gerade eine solche, wie sie jetzt in Gen. 34 vorliegt. Denn darin stellen die Söhne Jakobs die gesetzmässige Bedingung, unter der man in der Theorie die Proselyten zulies: keine Heiratsgemeinschaft als mit Beschnittenen. Aber der Vollzug dieser Bedingung ist ihnen noch keine Sühne für die geschändete Ehre Israels, sie legen es von vorn herein auf das Verderben des Verführers und seines Geschlechtes an und benutzen die Beschneidung zugleich zu diesem Zwecke. Bezeichnend ist der öfters wiederholte Ausdruck שָׁמַע, der nicht bloss entehren, sondern besudeln heisst und auf eine ganz bestimmte, in und nach dem Exil herrschende Anschauungsweise leitet.

Ich kann mich dieser einfachen Lösung nicht ganz anschliessen. Zu dem ersten Punkt der Beweisführung habe ich zwar nichts zu erinnern, als dass durch die nahe Verwandtschaft zwischen X und Q die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass in X eine ältere Quelle (neben J) zu Grunde liegt, die später in der Manier des Priestercodex überarbeitet wurde. Gegen die beiden übrigen Punkte aber habe ich Einwendungen zu machen.

Daraus dass in Gen. 35, 1—4 von gefährdeter Lage Jakobs nichts zu merken ist und erst in v. 5 erklärt wird, weshalb er sich nicht zu fürchten braucht, zu schliessen, dass 35, 5 Glosse sei, ist gewagt. Folgerichtig müsste dann auch Gen. 37, 13. 14 gestrichen werden, wo die Söhne Jakobs friedlich als sei nichts geschehen bei Sichem weiden: denn ob etwas längere oder kürzere Zeit seit dem Frevel vergangen ist, macht für die Rache nichts aus. Übrigens steckt nicht bloss in 35, 5 eine Rückbeziehung, sondern auch in 33, 18—20 — wie mir scheint — eine Vorbeziehung aus E auf Gen. 34¹⁾.

¹⁾ Ich habe (oben p. 48) 33, 19 wegen seines Widerspruchs mit 48, 22 E abgesprochen, jedoch mit Unrecht, wie Jos. 24, 32 beweist. Mit Recht aber habe ich 33, 18 nach Abzug der Worte „als er von Paddan Aram kam“ zu E gerechnet. Man darf nicht ohne Not einen geschlossenen sachlichen Zusammenhang zerreissen: stammt v. 19 s. aus E, so muss man auch die unentbehrliche Prämisse v. 18 für E festzuhalten suchen. Es ist ja auch gar nicht die Art von Q, so zu lokalisieren wie es 33, 18 geschieht: vgl. 37, 1. Also 33, 18—20 ist ganz aus E. Nun lässt sich שָׁמַע v. 18 nicht verstehen; denn „Jakob kam wolbehalten nach der Stadt Sichems“ ist eine unnögliche Übersetzung. Es ist שָׁמַע zu lesen: Jakob kam nach Sichem, der Stadt des Sichem. Diese auffallende Hervorhebung der Person des Sichem (auch in v. 19 אֲבִי שָׁמַע) wäre aber ungerechtfertigt, wenn hinterher nichts von ihm erzählt würde.

Der Art, wie Kuenen die Aussage Gen. 48, 22 durch die widersprechende 33, 19 zu paralysiren sucht, kann ich ebenfalls keinen Beifall schenken. Richtig ist, dass der Verfasser von Jos. 24, 32 beide Aussagen in der selben Quelle vorgefunden und geglaubt hat, sie reimen zu können. Aber wegen Jos. 24, 32 anzunehmen, dass in Gen. 48, 12 ursprünglich von gewaltsamer Eroberung Sichems nichts berichtet gewesen sei, ist ein verzweifelter Schritt; weit wahrscheinlicher ist es, dass der Verfasser von Jos. 24 das **בְּחֶרְבִּי וּבְקִשְׁתִּי** (48, 22) nicht berücksichtigt hat, weil es mit 33, 19 nicht zu stimmen schien¹⁾. Nun passt freilich, auch wenn man an dem Wortlaute nichts ändert, trotzdem Gen. 48, 22 formell — ganz abgesehen von **הָאָמְרִי** und **בְּנֵי הָאָמֹר** — nicht gut zu Kap. 34. Auf Grund dessen, dass alle seine Söhne gemeinschaftlich Sichem überfallen haben, kann Jakob unmöglich behaupten, er habe die Stadt mit Gewalt in Besitz genommen und dadurch das Recht gewonnen, über sie zu gunsten eines seiner Söhne mit Ausschluss der übrigen zu verfügen. Aber wenngleich Gen. 48, 22 keine formelle Beziehung auf Kap. 34 hat, so reicht der Vers doch aus, zu beweisen, dass es eine alte Version gab, nach welcher Israel Sichem erobert hatte, nicht Simeon und Levi.

Am allerwenigsten gelungen scheint mir aber der dritte Punkt von Kuenens Argumentation. Er wirft die Frage auf, wie der Verfasser von X in v. 27 von „den Erschlagenen“ reden könne, wenn nicht mit Rücksicht auf die Fragmente von J in v. 25. 26, welche er also vorausgesetzt und in seine eigene Erzählung aufgenommen habe. Es ist allerdings klar, dass in v. 27 etwas Ähnliches wie v. 25 s. vorausgesetzt wird, aber ebenso klar, dass v. 27 nicht von jemand geschrieben ist, welcher v. 25 s. fortsetzen wollte. Denn der hätte in v. 27 gesagt: die übrigen Söhne Jakobs, und in v. 25 s. hätte er nicht die widersprechenden Angaben²⁾ in die Fragmente von J hineingebracht. Von dieser Evidenz ist ja die ganze Kritik von Gen. 34 ausgegangen. Der vollkommen abrupte

¹⁾ Der Verfasser von E wird die Objekte in 33, 19 und 48, 22 als verschieden angesehen haben, als handle es sich dort nur um das Temenos, hier um die ganze Stadt und ihr Gebiet. Ursprünglich sind es natürlich sich ausschliessende Varianten der selben Sage; 48, 22 hat einen dichterischen Anflug, ist schwerlich von E verfasst, sondern nur aufgenommen.

²⁾ Richtig ist nur Kuenens Bemerkung, dass v. 27 auch an diese widersprechenden Angaben in v. 25 s. keinen vollständigen Anschluss hat.

Einsatz von v. 27 spricht auf das stärkste gegen Kuenens Meinung. Überhaupt ist es nicht zu begreifen, warum die von Kuenen hervorgehobene mangelhafte Redaktion von Gen. 34 beweisen soll, dass nicht ein Dritter die Hand im Spiel gehabt, sondern der zweite Erzähler selber die Sache besorgt habe. Der hätte ja, nach Kuenen, so frei wie möglich mit dem Stoffe geschaltet, also auch kein Bedenken getragen, alle Anstösse, Brüche und Unebenheiten zu beseitigen und auszugleichen. Wenn dagegen harte Übergänge und schlecht verdeckte Fugen vorkommen, so weist eben das auf einen Dritten, der an gegebene Stoffe gebunden war und darum ungeschickt, weil zaghaft, redigiren musste.

Was endlich Kuenens Vorstellung über das innere Verhältnis der beiden Relationen betrifft, so bestreite ich ihre Möglichkeit nicht, finde sie aber nicht evident. Von der Tendenz aus, die Kuenen dem Verfasser von X zuschreibt, konnte dieser allerdings in das Verdammungsurteil über Simeon und Levi nicht einstimmen, brauchte aber gar nicht alle Söhne Jakobs an ihre Stelle zu setzen. Es hätte ihm sogar näher gelegen, Levi allein das Verdienst des Eifers zuzuschreiben (Exod. 32. Num. 25).

Nach allem dem komme ich jetzt zu folgendem Schluss. Mit der Annahme einer starken Überarbeitung von Gen. 34 durch einen Epigonen hat Kuenen Recht. Aber der Überarbeiter fand schon eine durch einen früheren Redaktor aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzte Erzählung vor. Ausser den bereits angeführten Gründen spricht dafür auch die in v. 13 s. eingeschobene Parenthese **וידברו אשר טמא את דינה אחם**, welche jedenfalls dem Diaskeuasten, aber keinesfalls dem Verfasser von v. 13 s. angehört¹⁾. Die beiden Quellen sind J und E. Der Kern ihrer Differenz liegt lediglich darin, dass E Gesamtisrael an Stelle von Simeon und Levi treten lässt. Davon hängt es ab, dass die Bedingung der Beschneidung hier von Anfang an in verräterischer Absicht gestellt wird; denn die gute Treue von Gesamtisrael in dem Verfahren gegen Sicheim lässt sich nur wahren, wenn Simeon und Levi allein den Vertragsbruch begehn. Wenn dem nun aber so ist, so ist die

¹⁾ „Und die Söhne Jakobs antworteten dem Sicheim und seinem Vater Hamor mit Trug — sie meinten nämlich, er habe ja ihre Schwester Dina besudelt — und sagten zu ihm.“ Die Parenthese soll **במרמה** rechtfertigen; unter solchen Umständen war, ebenso wie im Kriege, Trug erlaubt.

Beschneidung für E eigentlich unbequem. Sie hat hier nur als Mittel des Truges eine Stelle: das kann nicht das Ursprüngliche sein. Vielmehr wird es wahrscheinlich, dass E die Beschneidung aus J nolens volens herübernahm, und dass sie in J ihre ursprüngliche Stelle hatte, wo sie bona fide dem Sichem auferlegt werden konnte. Allerdings birgt diese Annahme grosse Schwierigkeiten, die mich früher bewogen haben, sie völlig von der Hand zu weisen¹⁾. Aber man muss bedenken, dass die Forderung, die nach meiner Meinung in J gestellt war, nicht die allgemeine Kinderbeschneidung ist, sondern die Beschneidung des Bräutigams vor der Hochzeit, in einem ganz bestimmten einzelnen Falle. Das verträgt sich mit Exod. 4, 25 s. und stimmt zu der Art von J, solche alten Sitten gelegentlich auf ungezwungene Weise einzuführen.

Man hat Gen. 34 mit Judic. 9 in Verbindung bringen wollen, wo die Vorgänge erzählt werden, in Folge deren Sichem als kanaanitische Stadt zerstört und definitiv für Israel gewonnen wurde. Für die ältere Version, die von J, die durch Gen. 49, 5—7 beglaubigt wird, ist dies nun jedenfalls nicht möglich. Denn hier lässt sich etwa folgender historischer Hintergrund erkennen. Simeon und Levi haben sich auf dem Gebirge Ephraim eingenistet. Eins ihrer Geschlechter, Dina bat Lea, hat in der Stadt Sichem Aufnahme gefunden und steht in Gefahr, sich unter den Kanaanitern aufzulösen; es ist also bereits ein friedliches Verhältnis zwischen den alten Landeskindern und den neuen Ankömmlingen angebahnt. Darauf aber brechen die beiden Brüder den Frieden, indem sie, wol im Einverständnis mit „ihrer Schwester“ Dina die Sichemiten überfallen und ein Blutbad unter ihnen anrichten. Es bekommt ihnen schlecht. Die Kanaaniter der Umgegend vereinigen sich gegen sie und reiben sie völlig auf. An der Glaubwürdigkeit dieser allerdings etwas dunklen Nachrichten ist kein Zweifel; nur so lässt sich begreifen, warum Simeon und Levi, die ursprünglich ebenbürtig mit Ruben und Juda in die Geschichte Israels eingetreten sind, schon in der frühesten Richterzeit als selbständige Stämme verschwunden sind. Aber es ist klar, dass dieser verunglückte Überfall Sichems durch Simeon und Levi mit der Zerstörung der Stadt durch den Manassiten Abimelech ben Jerubbaal auch nicht das geringste gemein

¹⁾ Oben p. 47: „was dem Sichem in J als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung“.

hat. Freilich kann das verbängnisvolle Ereignis auch nicht als vor-mosaisch angesehen werden. Es muss in die sogenannte Richterperiode fallen, jedoch in die Zeit vor der Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph, da es sonst nicht zu verstehn wäre, wie die beiden Leastämme überhaupt in jener Gegend hätten Platz greifen können.

Nun wissen wir aus Jud. 1, dass die Einwanderung der israelitischen Stämme von den Arboth Moab in das Westjordanland in zwei Absätzen erfolgt ist. Gemeiniglich ist nur von der zweiten Einwanderung die Rede, die unter der Führung des Stammes Joseph statt fand und vollständigen Erfolg hatte; sie wird im Buche Josua als Unternehmen Gesamtisraels vorgestellt. Aber schon vorher hatte eine Einwanderung statt gefunden: vor Joseph ging Juda über den Jordan und stritt wider die Kanaaniter. Mit Juda sind ohne Zweifel auch Simeon und Levi gezogen; natürlich braucht man sich die Gemeinschaft der drei von Ruben sich losreissenden Brüder nicht so eng zu denken, dass nicht trotzdem jeder die volle Freiheit der Aktion sich bewahrt hätte. Dass Simeon sich Juda anschloss, wird ausdrücklich berichtet. Von Levi wird nichts gesagt, er ist aber durch sein Schicksal bei der Niederlassung unauf-löslich an Simeon gebunden. Dass der Berichterstatter von Jud. 1 über ihn schweigt, ist nicht zu verwundern, da es den Späteren schwer fiel, sich ihn als einen Stamm wie die anderen Stämme vorzustellen.

Mit diesem Zuge, an den sich in Jud. 1 nur eine ganz schwache Erinnerung erhalten hat, muss man die ältere Version von Gen. 34. 49, 5—7 kombiniren. Er fiel unglücklich aus. Simeon und Levi konnten sich nicht im Lande Ephraim behaupten und wurden sogar gänzlich zertrümmert. Aber auch Juda scheint von schweren Schlägen betroffen und der Vernichtung nahe gebracht zu sein. Von seinen drei alten Zweigen, Er Onan und Schela, blieb nur einer übrig; und erst durch den Zutritt fremder Elemente kam der Stamm wieder zu Kräften, durch das frische Blut, welches ihm die Kainiter des Negeb zuführten.

Dagegen wäre es nicht unmöglich, in der jüngeren Version von Gen. 34 (E) einen Nachhall von Jud. 9 zu erkennen. Dadurch, dass in beiden Relationen der Anlass, die Schändung der Dina, der gleiche ist, scheint es allerdings formell ausgeschlossen zu werden, dass sie sich auf verschiedene Ereignisse beziehen. Trotzdem

aber könnte eine Art Contamination stattgefunden haben und eine Einwirkung der definitiven Eroberung Sichems (Jud. 9) auf den Bericht von E angenommen werden.

Gen. 35.

In den drei ersten Auflagen der Prolegomena habe ich mit Unrecht 35, 16a. 19 zu Q gewiesen, in Rücksicht auf 48, 7. Aber 48, 7 wäre gar nicht nötig gewesen, wenn die Sache an richtiger Stelle in Q wäre erzählt worden. Jakob muss sie an ungeschickter Stelle nachtragen.

Auch 35, 14 kann nicht zu Q gerechnet werden. Nämlich wenn der Vers zu Q gehörte, so wäre das ein schwerer Anstoss für die Pentateuchkritik. Der Verfasser von Q müsste sich einmal völlig selber vergessen haben — was ihm nicht zuzutrauen ist. Nun konnte der Passus **במקום אשר דבר אלו**, welcher den Grund abgibt, um v. 14 zu Q zu rechnen, leicht aus der Umgebung eindringen oder eingesetzt werden, da er in v. 13 und v. 15 noch einmal vorkommt. Streicht man ihn, so steht nichts im Wege, v. 14 entweder als ein Fragment aus J oder als Original von **ויבן שם מוֹבֵחַ** (E) v. 7 anzusehen, welche letzteren Worte dann spätere Korrektur wären.

Gen. 49.

„Die Zeit von Gen. 49 ergibt sich aus dem Spruche über Juda und Joseph. Auf Juda geht das von Ruben, Simeon und Levi verwirkte Recht der Erstgeburt über. Er soll der Herrscher über seine Brüder sein, dem sie huldigen, ein vorzugsweise kriegerischer Stamm, der seine Faust den Feinden in den Nacken schlägt und sich mit der Beute in seine Berge zurückzieht, wie ein Löwe, der vom Raube heimgekehrt nun unnahbar und trotzig in seiner Felsenfeste lagert (v. 8 s.). In v. 10 wird die Hoffnung ausgesprochen, es werde das Scepter von Juda nicht aufhören, noch ein Befehlshaber aus seinem Samen, bis dass der komme, dem der Gehorsam der Völker gebühre, d. h. der Messias: **שִׁילָה** als Ort aufgefasst ergibt Widersinn, man lese **שְׁלָה** nach Ezech. 21, 32 und tilge **וְלֹ**. Da v. 11 über v. 10 hinweg an v. 9 anknüpft, so wird allerdings v. 10 später eingesetzt sein; aber auch abgesehen davon hängt die Bedeutung, welche Juda hier hat, ganz und gar und lediglich von David ab. — Joseph heisst 49, 26 der Gekrönte seiner Brüder

natürlich weil an ihm das Königtum über Nordisrael haftet. Die Pfeilschützen, die ihn arg bedrängen, aber nicht ihn zu überwältigen vermögen, können nur die Aramäer von Damaskus sein, deren Angriffen er ein Jahrhundert lang ausgesetzt war.“

So lautet eine in den späteren Ausgaben der Prolegomena nicht wiederholte Anmerkung in der Geschichte Israels I p. 375, die zur Begründung der Behauptung dient, dass erst mit dem Königtum Israel zu sich selber kommt, dass auch das geteilte Königtum noch nicht den Verfall bedeutet, und dass eben aus dieser Zeit die Literatur stammt, in der das Volk sein eigenes Bild auf weite Ferne abspiegelt. Ich füge einige Erläuterungen hinzu und beginne mit v. 10. Silo als Ortsname ist im Zusammenhange nicht zu gebrauchen, mag man nun die unmögliche Übersetzung „so lange man kommt nach Silo“ oder die mögliche „bis er kommt nach Silo“ vorziehen. Denn Silo war der heilige Mittelpunkt Josephs in der Richterzeit, der Stamm Juda wurde in dieser Zeit kaum mitgerechnet in Israel, geschweige dass er die Führerschaft gehabt hätte, „so lange man Jahve in Silo verehrte“, oder gar „bis er nach Niederwerfung der Kanaaniter triumphierend in Silo einzog“. Juda ist erst in die israelitische Geschichte eingetreten, als Silo längst zerstört und bedeutungslos war. Aber nicht bloss dieser, sondern jeder geschichtliche Termin passt nicht hierher. Es muss ein idealer Termin gestellt sein: bis der Messias kommt. Mit Recht hat so die gesamte alte Exegese verstanden; vgl. Credner, Beiträge II p. 52 ss. Die von mir vorgeschlagene Emendation flösst mir allerdings selber kein Vertrauen mehr ein. Man versteht nicht, warum שלה ולו hätte eingesetzt sein sollen; eher wäre שלה als Glosse zu ולו zu begreifen. Aquila übersetzt: ἕως ἃν ἔλθῃ (Subjekt = der ungenannte Bekannte) καὶ αὐτῷ σούστημα λαῶν (Euseb. dem. ev. p. 372). Aber dass er שלה in seinem Texte nicht vorgefunden haben sollte, ist auf keine Weise denkbar.

V. 10 bedeutet: die Herrschaft Davids bleibt bestehn (לֹא יִכְרֹת), bis sie übergeht in die des Messias. Nun zieht dieser Vers allerdings nicht für das Ganze; er gehört nicht in diesen Zusammenhang, wenngleich er wegen des seltenen יִכְרֹת kaum als eine gewöhnliche Interpolation sich betrachten lässt. Denn nachdem gesagt ist: das Scepter wird von Juda nicht weichen, bis der kommt, dem die Völker gehorchen — erwartet man nicht zu hören: er bindet seinen Esel an den Weinstock; noch dazu mit Subjektswechsel.

Aber auch wenn man von v. 10 absieht, so gelten doch die Aussagen v. 8 und 9 nur von dem durch David geschaffenen Juda. Vor David war Juda nichts weniger als der siegreiche Herrscherstamm, dem seine Brüder huldigten, vielmehr ebenso heruntergekommen wie Ruben, Simeon und Levi. Was ist überhaupt Juda ohne David!

Wie Juda wird auch Joseph mit dem Königtum gesegnet; er heisst der Gekrönte unter seinen Brüdern. Wir befinden uns also in der Zeit des geteilten Reiches. In diese Zeit werden auch die Kämpfe v. 23 s. fallen, in denen Joseph zwar sehr bedrängt wird, aber doch tapfer aushält. Es ist ein Verteidigungskrieg — an die Eroberung Kanaans kann man somit nicht denken; auch nicht an Jud. 5, wo Joseph nur mittelbar beteiligt ist. Die Lage ist kritisch — die Razzien der Midianiter, denen durch Gideon und 300 Mann ein Ende gemacht wurde, genügen nicht sie zu erklären. Der Ausgang aber ist ehrenvoll — die Feinde sind also nicht die Philister, denen Joseph erlag. Es bleiben nur die Aramäerkriege übrig, das Hauptereignis in der Geschichte des Reiches Israel. Alle Zeichen (auch der Pfeilkampf) weisen darauf hin, vgl. Prolegomena⁴ p. 327. Dass die Ausleger diese Zeichen nicht erkannt haben, erklärt sich bei den einen aus der Schwäche ihres Glaubens an ferntreffende Weissagungen, bei den anderen aus dem Streben, noch immer zwischen der aufgegebenen Tradition und den inneren Indicien zu vermitteln, statt letztere allein entscheiden zu lassen.

In v. 22 wird Joseph בן פרט genannt. Die Aussprache phôrât will das Wort offenbar der Form und der Bedeutung von phôrîjja annähern. Aber warum ist Joseph bloss ein Zweig des Fruchtbaums am Quell und nicht der Fruchtbaum selber? Es wird für פרט die Bedeutung Fruchtland gefordert. Auszusprechen aber ist es פֶּרֶת = אֶפְרַת = אֶפְרַיִם. Es ist eine Anspielung auf den alten Namen des fruchtbaren Berglandes, worin Benjamin und Joseph wohnen und von dem der Hauptteil Josephs sogar seinen Namen Ephraim erhalten hat. Die ursprüngliche Identität von Ephrat und Ephraim erhellt daraus, dass das von Ephraim abgeleitete Adjektivum Ephrati lautet.

Zum Schluss mögen noch einige charakteristische Auslassungen Dillmanns (Genesis⁵ p. 457. 464. 466) angeführt werden. Er widersetzt sich dem Eindruck, dass in v. 8—10 die Grosstaten Davids vorausgesetzt werden. „Von einer Herrschaft Judas über seine

Brüder, einer Hegemonie desselben sagt Verf. nichts; dadurch dass Mose aus Levi und Josua aus Ephraim die persönlichen Häupter und Führer der Gesamtgemeinde waren, wird nicht ausgeschlossen, dass Juda in erster Linie im Kampfe stand; die ruhmvollen Vorkämpfe Judas in den Kriegen um den Besitz Kanaans sind keineswegs das einzige, was Verf. an Juda preist, sondern nur ein geschichtlicher Beweis für die sieghafte, ihm inne wohnende Löwenkraft, um deren willen ihn seine Brüder loben und verehren müssen. Auffallend ist nur der Anachronismus, dass Jakob vom Kommen nach Silo spricht, überhaupt die Nennung eines Ortseigennamens in diesen sonst allgemein gehaltenen Sprüchen.“ Er leugnet, dass mit v. 23s. auf die Aramäerkriege Bezug genommen werde. „Damentlich die arabischen Völker berühmte Bogenschützen waren, so denken jetzt die Meisten an Befeindung Ephraims und Manasses durch arabische Nachbarn und Eindringlinge, sowie durch Kanaanäer in der Richterzeit; weniger passend an die Kriege mit anderen israelitischen Stämmen, die vielmehr durch Ephraims Übermut veranlasst waren. Übrigens setzt die Anknüpfung an v. 22 vielleicht Eifersucht der Feinde voraus; wenn demnach Alte und Neuere an die Gen. 37 ss. erzählten Befeindungen Josephs in Kanaan und Ägypten dachten, so erlauben freilich die gebrauchten Ausdrücke diese Beziehungen nicht, aber dennoch könnten in einem so alten Texte noch Erinnerungen an alte stammesgeschichtliche Feindschaften, von welchen die Gen. 37 ss. geschilderten nur die jüngste Umbildung wären, zu Grunde liegen. Die Deutung auf die Kriege der Syrer ist ebenso willkürlich, wie sie völlig ausserhalb des Gesichtskreises dieses alten Gedichtes liegt.“ Er will nichts davon wissen, dass, wenn Joseph der Gekrönte seiner Brüder heisse, damit auf das Königtum im Josephstamme angespielt werde. „Denn das Königtum Nordisraels haftete gar nicht am Josephstamme, wenngleich dieser immer der wichtigste Bestandteil des Nordreichs war.“

Kurz, Dillmann leugnet die Tatsachen und stellt dafür alle beliebigen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zur Wahl — weil er Anachronismen in der Genesis auffallend findet. Über dergleichen sollten wir hinaus sein.

Exod. 16.

Kuenen, *Theol. Tijdschrift* 1880 p. 281 ss. Ebenso wie bei Gen. 34, stimme ich auch hier Kuenen darin bei, dass eine starke

Überarbeitung stattgefunden hat, gebe aber nicht zu, dass dieselbe nur einen Bericht von Q getroffen hat, und dass von JE in Exod. 16 keine Spur zu finden ist.

1. Kuenen beginnt damit, Exod. 16 von Num. 11 (JE) los zu haken: Exod. 16 werde in Num. 11 nicht vorausgesetzt, sondern in Num. 11 zum ersten male nicht bloss von den Wachteln, sondern auch von dem Manna erzählt. Aber die Wachteln sind in Num. 11 eine Ausnahme von der Regel, eine Unterbrechung in dem ewigen Einerlei des Manna; wenn die Pointe nicht verloren gehn soll, so muss also über das Manna längst vorher berichtet sein. Kuenen behauptet nun freilich, das Manna als das tägliche Brod Israels während der Wüstenwanderung könne ohne besonderen Bericht einfach vorausgesetzt werden, als bekannt aus der mündlichen Überlieferung. Also die Hauptsache, die Regel, soll ausgelassen und bloss eine vorübergehende Ausnahme erzählt sein? Wenn der Jehovist es nicht für nötig hielt, dem Manna einen besonderen Bericht zu widmen, so hätte er überhaupt nicht zu schreiben brauchen, sondern alles der mündlichen Überlieferung überlassen können¹⁾. Dass die ausführliche Beschreibung des Mannas Num. 11, 7—9 nur am Platze ist, wenn zum ersten mal davon die Rede ist, muss allerdings zugestanden werden; aber dergleichen Erklärungen lexikalischer Natur stehn sehr locker im Zusammenhange und lassen sich leicht einsetzen und versetzen. Dieser Einwand wird schon dadurch parirt, dass in v. 6 מַן den Artikel hat. Jedenfalls bleibt es dabei: der Jehovist durfte die Herabkunft des Manna nicht in Num. 11 erzählen, musste sie aber überhaupt erzählen und zwar notwendig an früherer Stelle, hat sie also wahrscheinlich in Exod. 16 erzählt.

Kuenen meint freilich, das Manna stehe dort nicht am richtigen Orte. Aber es kann nirgend anders stehn als sofort am Anfange der Wüstenwanderung; überall sonst ist es deplacirt und um so stärker deplacirt, je näher es an Num. 11 heranrückt: denn ehe es den Geniessenden zum Ekel werden kann, muss doch notwendig eine Zeit vergehn. Richtig ist nur, dass der Verfasser von Q seine Erzählung über das Manna nicht für die Stelle von Exod. 16, sondern für eine spätere Stelle bestimmt hat; und zwar einfach aus dem Grunde, weil er Manna und Wachteln auf eine Linie setzte und

¹⁾ Z. B. die Bundeslade, von der doch Kuenen a. O. 1881 p. 172 selber sagt, sie hätte in JE nicht fehlen können.

dadurch die Pointe seiner jehovistischen Vorlage verdarb. Ich möchte übrigens Kuenen fragen, aus welchem Grunde der Redaktor sich veranlasst fühlte, den Mannabericht von Q von seiner ursprünglichen Stelle weg nach Exod. 16 zu rücken? Er hatte ja nur Unbequemlichkeiten davon und musste unter anderem 16, 10 und 16, 34 korrigiren. Der Grund ist einfach der, dass Exod. 16 der richtige alte Platz für die Erzählung vom Anfange des Mannas war.

2. Dass von JE in Exod. 16 nichts stecke, beweist Kuenen ferner daraus, dass das Deuteronomium nichts von diesem Kapitel kenne und vom Manna eine ganz andere Vorstellung habe als die dort herrschende. Im Deuteronomium (8, 3. 5. 16. 29, 5) sei das Manna kein Brod, keine Woltat Jahves, sondern eine schlechte Speise, bestimmt, das Volk Hunger leiden zu lassen, es zu prüfen und zu züchtigen. Dagegen in Exod. 16 sei es, wie in Ps. 105, Brod, Brod vom Himmel, Segnung Jahves, damit das Volk sich sättige. Im Deuteronomium sei das wirkliche Manna noch zu erkennen, in Exod. 16 sei dasselbe ganz aus den Augen verloren und ein Gewächs der Einbildung an die Stelle getreten. Wäre diese Ansicht richtig, so wäre der Deuteronomiker der richtige Rationalist. Sie ist aber viel zu scharf, und allzu scharf macht schartig. Manna kann ja allerdings dem gewöhnlichen Brote entgegengesetzt werden, aber doch ist es Brod (d. h. Speise) und eine Woltat Jahves: wunderbares Himmelsbrod — wie auch der Tau, der es mit sich bringt, vom Himmel kommt — und natürlich bestimmt, den Hunger zu stillen, nicht ihn hervorzurufen. Wo es zum ersten mal herabkommt, da werden nur seine guten Eigenschaften empfunden, und nur diese dürfen darum Exod. 16 hervorgehoben werden. Wenn es aber 40 Jahre lang in einem fort gesammelt und gegessen werden muss, so wird es einem zum Ekel und dient zur Prüfung: das ist der Übergang von Exod. 16 zu Num. 11. 21. Das Deuteronomium blickt eben zurück auf das 40-jährige *toujours perdrix*: daraus erklärt sich der von Kuenen viel zu stark aufgebauschte Widerspruch. Es fällt zugleich sein Hauptgrund für die wesentliche Einheit von Exod. 16: es gehe da überall eine und die selbe Vorstellung vom Manna durch und zwar nicht die des Jehovisten und des Deuteronomikers, sondern die nachexilische.

3. Die aus der Analyse von Exod. 16 selber geschöpften Gründe, dass hier neben Q auch noch Fragmente einer jehovistischen

Version vorkommen, vermag Kuenen nicht zu entkräften. Eine scheinbare Bruchstelle hat er allerdings glücklich geheilt, dadurch dass er einfach v. 9—12 vor v. 6. 7 stellt und v. 8 streicht. Offenbar ist v. 8 eine Glosse zu v. 6. 7; sie kann v. 6. 7 mit an den Rand gezogen haben, so dass sie dann später mit v. 8 an falscher Stelle eingetragen und an der richtigen getilgt wurden. Auch darin mag Kuenen Recht haben, dass die Inconcinuität in v. 27 nur auf ungeschickte Darstellung zurückgeht. Andere Differenzen leugnet er jedoch vergebens. Ich habe eine solche darin erkannt, dass nach v. 16a jeder sammelt so viel er nötig hat, nach v. 16b jeder immer ein Omer. „Sehr wahr, — ruft Kuenen aus — aber wenn nun eines jeden Bedürfnis immer grade ein Omer war?“ Diese an sich wie mir scheint recht notdürftige Harmonisierung versagt hier darum gänzlich, weil sich in v. 16 nicht zwei erzählende Aussagen, sondern zwei Befehle gegenüber stehn: sammelt, soviel ihr essen mögt! sammelt für den Kopf ein Omer! Zu v. 16a gehört v. 18: es stellt sich nachträglich heraus, dass jeder genau ein Omer gesammelt hat — wenn das Befehl war (v. 16b), was wäre es Wunders? Ich habe ferner darauf aufmerksam gemacht, dass in v. 23 das Manna nicht roh gegessen, sondern gebacken und gesotten wird, während es doch nach v. 21 schmolz, sobald die Sonne heiss wurde. Kuenen findet auch darin keinen Widerspruch; es bleibt indessen ein Widerspruch, welcher Gewicht erhält durch das Sekundäre der auch in der Glosse Num. 11, 7—9 herrschenden Vorstellung, dass das Himmelsbrot überhaupt noch erst menschlich präpariert werden muss. Ich habe endlich in v. 14s. und v. 31 eine nicht dem selben Schriftsteller zuzutrauende Wiederholung gefunden. Kuenen hält v. 15a für interpolirt; ich sehe nicht ein, warum; jedenfalls ist der sonderbare Aramaismus ׁ kein zureichender Grund¹⁾. Aber gibt man die Interpolation auch zu, so fällt nur die doppelte Benennung, nicht die doppelte Beschreibung des Manna in v. 14s. und v. 31.

Die Anstösse, die auch dann noch verbleiben, meint Kuenen auf Rechnung seines Diaskeuasten nehmen zu können. Aber wie kommt derselbe dazu, in einen einheitlichen Bericht der ganz nach

¹⁾ Das Sonderbarste ist, dass ׁ als ׁׁ gedeutet wird, während doch bekanntlich ׁ (was) eine junge Kontraktion des Syrischen ist, die im Westaramäischen nicht vorkommt.

seinem Sinn war und seine eigene Anschauung völlig bestimmte, allerhand unbedeutende Einträge zu machen, die gar keinen Zweck haben, als den, Unordnung zu stiften und die Einheit der Vorlage zu zerstören?

4. Auf den weitaus bedeutendsten inneren Widerspruch in Exod. 16 geht Kuenen nicht näher ein. In Q. v. 3. 6—14 ist von Brot und Fleisch (Manna und Wachteln) die Rede, in v. 4. 5 aber nur von Brot (Manna). Diese beiden Verse sind der harte Knochen, welcher sich der Auflösung in Diaskenase entzieht. Es lässt sich nicht zweifeln, dass das Zusammenwerfen von Manna und Wachteln, wie es in Q geschieht, ungehörig und nicht ursprünglich ist; das Brot ist die Regel und das Fleisch ist die Ausnahme. Ja bei Q selber passen die der Kürze wegen mit dem Manna zusammengepackten Wachteln nicht in den Verlauf der Geschichte und müssen zum Schluss spurlos verschwinden. Sollte nun der Diaskenast aus dem Berichte von Q das Ursprüngliche heraus divinirt und es in v. 4. 5 vorangestellt haben? Dergleichen kritische Spürkraft lässt sich ihm doch wol nicht zutrauen.

Exod. 16, 4. 5 ist ein Bruchstück aus JE. Auch die Sprache ist jehovistisch: *אֵסֵפוּ הָעָם* (Verbalsuffix), *יָמֵם הָרֶבֶר יָמֵם בְּיָמֵינוּ*. Das Gleiche ist der Fall in v. 25—31, wie besonders die Verbal-suffixe beweisen. Das Sabbatsgebot hindert nicht, diesen Abschnitt zu JE zu ziehen. Wenn das jehovistische Werk in einem grossen Teile der Genesis lanter ätiologische Kultussage enthält, warum sollte es nicht auch im Buche Exodus die historische Veranlassung von allerhand wichtigen Einrichtungen des Kultus in seiner Weise erzählen dürfen? Was in v. 16—24 zu JE gehört — v. 6—15 ist Q — lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Prämissen für v. 4. 5 aus JE sind ersetzt durch ähnliche aus Q.

Der Diaskenast, den Kuenen mit Recht annimmt, hat schon die Komposition von JE+Q vor sich gehabt und sie einer erneuten Bearbeitung unterworfen. JE scheint vor der Vereinigung mit Q durch die Hand eines deuteronomistischen Redaktors gegangen zu sein. Ich glaube aber nicht, dass das Sabbatsgebot erst von diesem Redaktor herrührt.

Exod. 19—34.

Mit meiner Herstellung der Dekalogerzählung, d. h. des geschichtlichen Zusammenhanges, in welchem die zehn Gebote von

Exod. 20 ursprünglich gestanden haben (E), ist Kuenen (Theol. Tijdschrift 1881 p. 164 ss.) im wesentlichen einverstanden. Die wichtigste Änderung, die er anbringt, ist, dass er Exod. 20, 18—21 dazu rechnet und hinter 19, 15—19 versetzt. Das ist eine durchaus einleuchtende Verbesserung.

Kuenen ist auch damit einverstanden, dass das s. g. Bundesbuch mit der Dekalogerzählung nichts zu tun hat. Er geht aber einen Schritt weiter als ich und leugnet, dass dasselbe überhaupt hier im Zusammenhange irgend einer Erzählung von JE seine Stelle habe. In der Tat sprengt das Corpus den historischen Rahmen, und nur durch Künstelei gelingt es, es mit Exod. 19, 20—25. 24, 1. 2. 9—11 in Verbindung zu bringen.

Gehört das Bundesbuch nicht zu J, wenigstens nicht an diese Stelle von J, so wird dadurch der Platz für Exod. 34 frei, den ich vergeben hatte.

Meine Untersuchung hat eine bekannte Beobachtung des jugendlichen Goethe¹⁾ bestätigt. Wir haben in Exod. 34 ein anderes Zehnwort auf zwei Tafeln in einer Erzählung, die genau ebenso anhebt wie die zu Exod. 20 gehörige und auch ebenso abschliesst, mit einem vierzigstägigen Aufenthalt Moses bei Jahve auf dem Sinai, nach Empfang der zehn Gebote. Kuenen nimmt dies Ergebnis zum teil an, zum teil verwirft er es. Er gibt zu, dass in Exod. 34 ein selbständiger Bericht über die Bundschliessung am Sinai, eine vollkommene und ausschliessende Parallele zu Exod. 19 enthalten sei, aber er leugnet, dass die Parallele sich auch über Exod. 20 erstrecke. Wenigstens das leugnet er, dass die in Exod. 34 mitgeteilten Gebote ebenfalls ein Zehnwort auf zwei Tafeln seien.

Man sollte meinen, das stehe doch in v. 27. 28 nicht undeutlich zu lesen. Nachdem Jahve die betreffenden Gebote geredet hat, heisst es in unmittelbarem Anschluss daran v. 27 s.: „Und Jahve sprach zu Mose: schreib dir diese Worte auf . . . und er war dort bei Jahve 40 Tage und 40 Nächte und schrieb auf die Tafeln die zehn Worte.“ Mose erhält also den Befehl, diese d. h. die eben vorher mitgeteilten Worte aufzuschreiben, und er vollzieht denselben, indem er die zehn Worte auf die Tafeln schreibt. So muss man verstehn, wenn man v. 27. 28 hinter einander liest.

¹⁾ Der junge Goethe 2, 230 ss. (Hirzel 1875). Vgl. B. G. Niebuhr bei Dora Hensler 1, 493.

Kuenen aber nimmt v. 1. 4. 28 aus Exod. 34 heraus und sieht darin den Schluss der Dekalogerzählung Exod. 19—33 (E), wodurch dann v. 28 nicht auf v. 27, sondern auf v. 1 zurückschlägt. „Jahve sprach zu Mose: hau dir zwei Tafeln von Steinen wie die ersten, und ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, welche du zerbrochen hast (v. 1). Und er hieb zwei Tafeln von Steinen wie die ersten, und Mose machte sich am anderen Morgen früh auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm Jahve befohlen hatte, und nahm zwei Tafeln von Steinen mit sich (v. 4). Und er war dort bei Jahve 40 Tage und 40 Nächte, ass nicht und trank kein Wasser, und er schrieb auf die Tafeln die zehn Worte (v. 28).“ So erreicht Kuenen, dass die zehn Worte v. 28, die auf die Tafeln geschrieben werden, nicht diese Worte v. 27, d. h. die Worte v. 14—26, sind, und dass als Subjekt von er schrieb v. 28 zur Not Jahve angesehen werden kann.

Kuenen ist seiner Sache sehr sicher, mir kommt seine Kritik unmöglich vor. Ich begreife schon nicht, wie 34. 1. 4. 28 den Schluss zu Kap. 32. 33 (E) bilden sollen. Es ist überhaupt nicht nötig, dass in E die Herstellung der zerbrochenen Tafeln erzählt wurde. Wenn es aber geschah, so musste es bei der Einführung der Lade geschehen, zwischen 33. 6 und 33. 7. Am Schluss von Kap. 33 kann nichts anderes folgen als der Aufbruch vom Sinai¹⁾.

Hätte Kuenen Recht, so hätte der Redaktor dadurch, dass er v. 28 von v. 1. 4 löste und hinter v. 27 stellte, seinerseits das Verständnis hervorgerufen, dass die Gebote 34. 14 ss. die zehn auf die zwei Tafeln geschriebenen Worte gewesen seien. Denn er rechnet natürlich nicht auf das durch Quellenscheidung zu erzielende Verständnis, macht ein solches vielmehr, soweit an ihm liegt, unmöglich und will, dass man den Zusammenhang so, wie er ihn gestaltet, nehmen, in unserem Falle v. 28 mit v. 27 verbinden soll. Statt zu harmonisiren hätte also hier der Redaktor selber den bösesten Widerspruch verschuldet, der im Alten Testamente vorkommt.

K. wird ferner zu der Annahme gezwungen, dass in der selben Erzählung von dem selben Verfasser zweimal nach einander be-

¹⁾ S. oben p. 93 s. 96. Zu den patristischen Citaten p. 98 lässt sich noch Clem. Recogn. I 36 Aphhr. 318s. hinzufügen.

richtet gewesen sei, Mose habe sich 40 Tage auf dem Sinai bei Jahve aufgehalten (24, 18 + 31, 18 = 34, 28). Aber dieser zweimalige 40tägige Aufenthalt Moses bei Jahve auf dem Sinai ist in der selben Quelle doch ebenso anstössig, wie die von Kuenen selber als anstössig empfundene zweimalige Vorbereitung dazu (Kap. 19 = Kap. 34 init.). Nur aus Zusammenschweissung zweier Parallelberichte lässt sich diese Dublette begreifen; als wiederholter Zug einer originalen Erzählung ist sie höchst unwahrscheinlich und jedenfalls durchaus unannehmbar auf Grund eines so gewaltsamen Schnittes, wie Kuenen ihn macht, um v. 28 von v. 27 zu trennen¹⁾.

Meine Bedenken sind noch nicht erschöpft. Bei Kuenen steht v. 27 in der Luft, und der Befehl כָּתַב hat keine Folge. Der Subjektswechsel bei וַיִּכְתֹּב v. 28 ist sehr hart und vor allem sehr unvorsichtig; wenn irgendwo, so war es hier geboten, das Explicitum einzusetzen und den Leser nicht zu dem Irrtum zu veranlassen, dass Mose, wie vorher, so auch bei וַיִּכְתֹּב der handelnde sei²⁾. Ausserdem: wenn Jahve die Tafeln mit eigenem Finger beschreibt, so braucht er sie sich auch nicht von Mose hauen und mitbringen zu lassen; und umgekehrt, wenn Mose die Tafeln schafft, so schafft er auch die Schrift. Und gräbt etwa Jahve 40 Tage lang die zehn Worte in Stein? während Mose müssig zuschaut und doch vor Eifer Essen und Trinken vergisst? Auch der Zwang, 34, 4 mit v. 1 gehn zu lassen und aus dem Zusammenhang herauszunehmen, ist keine Empfehlung für Kuenens Kritik. Denn der Vers ist für v. 5 unentbehrlich, und zerreißen lässt er sich nicht.

Nach alle dem scheint mir der Versuch, v. 1. 4. 28 aus Kap. 34 herauszuheben, gänzlich verunglückt. Freilich ist es, wenn man diese Verse stehn lässt, notwendig anzunehmen, dass der Redaktor durch Hinzufügung von v. 1b und von כָּרַשְׁתִּים v. 1a. 4 die Brücke geschlagen hat, die von Kap. 32. 33 zu Kap. 34 hinüberführt³⁾. Ist diese Annahme so willkürlich und unwahrscheinlich, dass sie auf jeden Fall vermieden werden muss? Sie ist viel-

¹⁾ Dass der Deuteronomiker einen zweimaligen 40 tägigen Aufenthalt Moses auf dem Sinai annimmt, beweist, dass er Exod. 34 an der jetzigen Stelle kannte. Über den Dekalog in Exod. 34 musste er wol oder übel stillschweigen.

²⁾ Man vergleiche, wie ausdrücklich 31, 18. 32, 16 hervorgehoben wird dass Gott mit seinem Finger die Tafeln beschrieben habe.

³⁾ Auch die Änderung von וַיִּכְתֹּב v. 1 in וַיִּכְתְּבֵהוּ kann dem Redaktor

mehr äusserst naheliegend. Wenn Kap. 34 überhaupt mit dem Vorhergehenden in eine Verbindung gesetzt werden sollte, so mussten die hier noch einmal erscheinenden zehn Worte auf zwei Tafeln notwendig mit den früheren verselbigt werden; denn ein doppeltes Zehngebot, ein doppeltes Zweitafelgesetz liess sich unmöglich zugeben. Der Redaktor gab also das Zweitafelgesetz Exod. 34 für einen Ersatz des früheren zerbrochenen aus; nach einem öfters angewandten Recepte (Jos. 5, 2. 1. Sam. 11, 14). Wenn das nicht gelten soll, so gilt die gesamte Kritik der erzählenden Bücher des Alten Testaments nicht; denn diese fusst überall auf der Annahme eines die verschiedenen Stücke in notdürftige Verbindung bringenden Redaktors.

Steht es nun fest, dass in Exod. 34 ein zweiter Dekalog steckt, so muss der Versuch gemacht werden, ihn heraus zu holen. Der Versuch wird durch die starke und in mehreren Stufen vor sich gegangene Überarbeitung des seltsamen Kapitels¹⁾ erschwert, indessen kaum in höherem Grade als es auch bei Exod. 20 der Fall ist. Es lösen sich aus Exod. 34, 14—26 zunächst sehr einfach folgende zwölf Worte aus²⁾:

1. Du sollst keinen fremden Gott anbeten.
2. Gussgötter sollst du dir nicht machen.
3. Das Massothfest sollst du feiern.
4. Alle Erstgeburt ist mein.
- (5). Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen.
6. Das Fest der Wochen sollst du halten.
7. Und das Fest der Lese beim Wechsel des Jahres.
- (8). Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve dem Gotte Israels erscheinen.
9. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen.

zugeschrieben werden. In v. 4 hat er vielleicht den ganzen ersten Satz geschrieben — wegen der Artikellosigkeit des zweiten לַחַת אֲבִימִי.

¹⁾ Vgl. oben p. 85 s. Ich bin aber jetzt nicht mehr davon überzeugt, dass in der originalen Erzählung von einer Bundschliessung die Rede war. Denn in v. 28 stossen sich „die Worte des Bundes“ und „die zehn Worte“: die letzteren sind älter, weil sie kein בְּרִית vor sich haben.

²⁾ Die Art, wie ich vor 24 Jahren den Dekalog von Exod. 34 rekonstruiert habe (oben p. 85 n. 1), ist nicht genug überlegt.

10. Das Fett meines Festes¹⁾ soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Um diese zwölf Worte auf zehn zu reduciren, müssen No. 5 und No. 8 herausgenommen werden. Das Sabbatsgebot drängt sich störend zwischen das Osterfest und die beiden anderen Feste ein. No. 8 ist eine vollkommen überflüssige Wiederholung der vorangegangenen Spezialgebote in allgemeiner Form und kann neben denselben nicht als besondere Nummer gezählt werden. Sowol No. 5 als No. 8 konnten leicht anders woher entlehnt und hier zugesetzt werden.

Exod. 34 ist die Dekalogerzählung von J. Sie ist hintangestellt und gleichsam in die Rumpelkammer geworfen, weil es unmöglich war, sie mit der Dekalogerzählung von E (Exod. 19 ss.) zu vereinigen²⁾. Die Korrespondenz der Parallelen von J und E legt bei dieser allerwichtigsten Perikope die Frage nahe, welches die ältere Version ist und welches die jüngere.

E dominiert, J ist verdrängt. Das Vorurteil für die Priorität von J, welches damit erweckt wird, wird bestärkt dadurch, dass die Form der Offenbarung in J altertümlicher und zugleich einfacher ist als in E: Mose, nicht Jahve haut und beschreibt die Tafeln; der Gedanke eines Sprechens der Gottheit zu dem ganzen Volk liegt fern, Jahve redet nur mit Mose, wengleich seine Worte für das ganze Volk bestimmt sind. Weiter dadurch, dass die 40 Tage, welche Mose in J braucht, um die zehn Worte in Stein zu meisseln, in E keinen rechten Zweck haben, bis sie dann vom Deuteronomiker zu seiner Antithese von *thora explicita* und *implicita* benutzt werden (p. 88. 189). Die Entscheidung wird gegeben durch die Vergleichung der beiden Dekaloge.

Die beiden ersten Gebote von Exod. 34 sind nahezu identisch

¹⁾ Vgl. Exod. 23, 18. Prolegomena⁴ p. 84 n. 1.

²⁾ Einige Trümmer von J mögen allerdings in den Hauptfaden (E) hineingearbeitet sein. Ich verzichte aber darauf, den Zusammenhang von Exod. 34 nach vorn und hinten zu verfolgen und zu vervollständigen. Vgl. p. 93 S.

mit den beiden ersten von Exod. 20, nur ist in Nr. 2 das Verbot von Gussgöttern Exod. 34 erweitert zu dem Verbot jeder Art von Abbildern in Exod. 20. Über den Festkultus, der den ganzen Rest von Exod. 34 ausfüllt, steht in Exod. 20 kein Wort; er ist verdrängt durch den Sabbat. Umgekehrt fehlen in Exod. 34 die moralischen Gebote vollständig, welche in Exod. 20 die Hauptsache sind. Aus diesem Tatbestande folgt mit Sicherheit, dass in Exod. 34 der ältere Dekalog erhalten ist — nach den Gründen, welche schon p. 85 n. 1 entwickelt worden sind.

Vgl. *Encyclop. Brit.* XIII (1881) p. 399. If the legislation of the Pentateuch cease as a whole to be regarded as an authentic source for our knowledge of what Mosaism was, it becomes a somewhat precarious matter to make any exception in favour of the Decalogue. In particular, the following arguments against its authenticity must be taken into account. 1. According to Exod. 34 the commandments which stood upon the two tables were quite different. 2. The prohibition of images was during the older period quite unknown; Moses himself is said to have made a brazen serpent which down to Hezekiah's time continued to be worshipped at Jerusalem as an image of Jehovah. 3. The essentially and necessarily national character of the older phases of the religion of Jehovah completely disappears in the quite universal code of morals which is given in the Decalogue as the fundamental law of Israel; but the entire series of religious personalities throughout the period of the judges and the kings makes it very difficult to believe that the religion of Israel was from the outset one of a specifically moral character. The true spirit of the old religion may be gathered much more truly from Judg. 5 than from Exod. 20. 4. It is extremely doubtful whether the actual monotheism which is undoubtedly presupposed in the universal moral precepts of the Decalogue could have formed the foundation of a national religion. It was first developed out of the national religion at the downfall of the nation, and thereupon kept its hold upon the people in an artificial manner by means of the idea of a covenant formed by the God of the universe with, in the first instance, Israel alone.

Zum Leviticus.

1. Die drei Stücke Lev. 4, 1—35 (Chattath), 5, 1—13 (Chattath-Ascham), 5, 14—26 (Ascham) sind von Haus aus nicht

koordinirte Teile eines Ganzen, sondern selbständige Aufsätze aus der selben Schule. Denn 5, 1—13 ist keine Fortsetzung oder Nachtrag zu 4, 27—35, sondern eine völlig unabhängige Darstellung der selben Materie, mit erheblichen Unterschieden der Form. An die Stelle der allgemeinen Systematik des Kap. 4 tritt hier der einzelne bestimmte Fall und seine Analogie, der Ritus wird weniger genau angegeben, die hierarchische Rangordnung kommt bei dem Vergeln nicht in Betracht. Auch wechseln in diesem Stück Ascham und Chattath mit einander in gleicher Bedeutung. In dem dritten Stück wird für den selben Fall ein Widder als Ascham gefordert 5, 17—19, für den im ersten ein Bock resp. eine Ziege als Chattath vorgeschrieben ist 4, 22. 27. Mit dem mittleren hat das dritte Stück zwar formell grössere Ähnlichkeit, aber als wahre Ergänzung desselben lässt es sich schon deshalb nicht ansehen, weil jenes nicht zwischen Chattath und Ascham unterscheidet. — Wenn man sich nach Lev. 5, 13—16. 20—26 richtet und in v. 17 bis 19 nicht in Betracht zieht, so tritt das Ascham nur ein bei freiwilliger Erstattung widerrechtlich zurückbehaltenen oder angeeigneten Besitzes, namentlich der heiligen Abgaben. Die Sachen müssen dem Eigentümer mit einem Aufgelde von einem Fünftel ihres Wertes erstattet werden, als Ascham kommt ein Widder dazu, der an das Heiligtum fällt. In Num. 5, 5—10 ist die Sache zwar ebenso, aber der Sprachgebrauch anders, denn hier wird das zurückerstattete Eigentum Ascham genannt und der Widder heisst אֵילֵּי הַכֹּפָרִים. Vgl. Lev. 22. 14.

2. Es möge hier noch eine in der Geschichte Israels I p. 66s. angestellte, in den späteren Ausgaben der Prolegomena aber weggelassene Untersuchung Platz finden, über die Bedeutung eines für die Sprache des Priestercodex sehr wichtigen Terminus.

Bei der Feststellung des Begriffs von כֹּפֶר (Piel) wird man von Isa. 28, 18 absehen müssen, da das Wort hier ganz seltsam steht und die ad hoc angenommene Bedeutung oblitescere sich nicht erweisen lässt; wahrscheinlich ist וַתִּכְפֹּר zu lesen, zumal בְּרִית Femininum ist. Überall sonst kommt kapper nur in einer dem Subst. kopher entsprechenden Bedeutung vor. Das Etymon heisst decken.

Der ursprüngliche Sprachgebrauch — der religiöse ist immer abgeleitet — erhellt aus folgenden Beispielen. 1. Sam. 12, 3: „von niemand habe ich (der Richter Samuel) Kopher empfangen und

meine Augen damit verhüllt“. Gen. 32, 11: „ich will sein Gesicht mit der vorausgesandten Gabe kapper“. 2. Sam. 21, 3 s. „was soll ich euch tun und womit kapper? — wir wollen kein Silber und Gold“. Vgl. von dem verwandten, aber nicht so spezifischen כסה und כסוה Gen. 20, 26: „die 1000 Silberlinge seien dir eine Decke der Augen“ und Job. 9, 24: „das Gesicht der Richter bedeckt er“. Das Bedecken ist s. v. a. eine Schuld unangesehen machen; das sprachliche Objekt desselben ist indessen nicht die Schuld, sondern das Gesicht, die Augen (tropisch auch der Zorn) dessen, der sie rächen müsste. Hinsichtlich der Wirkung ist es zwar eins, ob die Decke über dem Gegenstande liegt, der nicht gesehen werden soll, oder über den Augen der Person, die ihn nicht sehen soll, aber die ursprüngliche Anschauung der Sprache stellt doch eben das Kopher nicht wie ein Kleid des Schuldigen, um seine Schuldblösse zu decken, sondern wie eine Augenbinde des Rächers vor. Das Subjekt des Bedeckens ist natürlich der Beleidiger, oder sein Vertreter. Das Mittel der Satisfaktion, d. h. das Kopher, ist eine Gabe; das Geschenk macht den Sehenden blind¹⁾. — Die Etymologie gerät bei dem Substantivum vor dem materiellen Inhalt mehr und mehr in Vergessenheit; es heisst Bestechung, Lösegeld (Amos 5, 12. Exod. 21, 30. 30, 12. Num. 35, 32), sogar einfach Äquivalent Isa. 43, 3. Soweit scheint es sich allerdings von dem ursprünglichen Tropus nicht zu entfernen, dass es Strafvertretung bedeutet; doch streift Prov. 21, 18 nahe an diesen Sinn heran; vgl. 2. Sam. 21, 3—6.

Der religiöse Sprachgebrauch a) des Alten Testaments a priori unterscheidet sich dadurch, dass das Subjekt des Bedeckens (כפר, כסה) nicht der Schuldige, sondern der Beleidigte ist, nämlich Gott, und dass das Objekt nicht das Gesicht Gottes, sondern die Schuld des Beleidigers ist. Bedecken bedeutet hier nicht: bedeckt machen, sondern: als bedeckt ansehen. Das Mittel der Bedeckung, das Kopher, fällt dadurch von selbst dahin. b) Im Priester-codex ist der Priester das Subjekt des Bedeckens (stets כפר), das Mittel ist das Opfer. Da dies dem ursprünglichen profanen Gebrauch entspricht, so sollte man nun auch erwarten, das Objekt sei פני ירוה, und dies ist gewiss das Ursprüngliche gewesen, um so mehr da ausserhalb des Priester-codex im gleichen Sinne immer gesagt wird

¹⁾ Vgl. Doughty, Travels in Arabia Deserta, I, 349: he could not see through sixty reals.

חלה פני יהוה. Statt dessen ist das Objekt — auch nicht die Schuld (wie 1. Sam. 3, 14), sondern der Schuldige, wenn anders על und בער einfach das Objekt einführen. Wahrscheinlich haben diese Präpositionen aber die Bedeutung für, zum besten, wo dann kapper absolut zu nehmen wäre = die Sühnungsgebräuche (kippurim) vollziehen. Dieser Sprachgebrauch entfernt sich am weitesten von dem Ursprünglichen, wie er auch die Scheidung des Priesters und des Darbringers voraussetzt. Man ist freilich zu seiner Erklärung unmittelbar auf das Etymon zurückgegangen: es kann aber nichts Verkehrteres geben. Das Mittel der Sühne ist hier vielleicht zum Teil die Gabe, hauptsächlich aber das Blut, das geopfert Leben (Lev. 17, 11). — Ursprünglich scheint die Blutsprenkung vielmehr Zeichen der Bundschliessung gewesen zu sein wie Exod. 24, 6. Eine richtige stellvertretende Hinrichtung eines Tiers statt eines Menschen findet sich Deut. 21, 1—9; sie ist aber nicht Opfer. Auch אשם ist eigentlich kein Opfer.

Num. 13. 14.

Kuenen (Theol. Tijdschrift 1877 p. 545 ss.) weist überzeugend nach, dass in dem Stücke Num. 14, 26—38 nichts von JE enthalten ist. Mit den Gründen, worauf die irrtümliche Ansicht, der auch ich mich angeschlossen habe, beruht, räumt er in folgender Weise auf.

Deut. 1, 39 hat im MT den gleichen Eingang wie Num. 14, 31: וַשִּׁפְכֶם אֲשֶׁר אִמְרַחֵם לְבוֹ יְהוָה. Da der Deuteronomist Q nicht kennt, so würde das beweisen, dass Num. 14, 31 zu JE gehöre. Aber in der Septuaginta Deut. 1, 39 fehlen die entscheidenden Worte¹⁾. Ein Beispiel, wie die Textkritik eingreift in die literarische; ähnlich wie Jos. 20.

In Jos. 14, 6—15, einem mit Deut. 1, 19—46 genau verwandten Stücke, ist ועל-ארוחק v. 6 (woraus hervorgehn würde, dass der Deuteronomist auch Josua neben Kaleb zu den Kundschaftern gezählt hätte) ein leicht begreiflicher Einsatz eines Späteren.

Num. 32, 6—15 darf als Leitfaden zur Scheidung der Quellen nicht benutzt werden, da dies Stück die Vorstellungen und Ausdrücke der verschiedenen Quellen mischt und somit der spätesten Diaskenase angehört.

¹⁾ In den Cod. Alex. sind sie nach dem MT eingesetzt.

Ohne die Annahme einer späteren Überarbeitung von Q 14, 26—38 wird man allerdings nicht auskommen.

Noch ein Wort über Kaleb. Dass er als Kundschafter älter ist wie Josua, und wie es gekommen ist, dass Josua ihm beigesellt wurde, hat Kuenen gezeigt und damit die Priorität von JE vor Q erwiesen. Aber auch Kaleb selber ist als Kundschafter, so wie er in JE erscheint, sehr jung. Der historische Kaleb, der Bruder Jerachmeels und Othniels, gehört gar nicht zu Israel, sondern zu Kenaz oder Kain. Während die Israeliten nur auf dem Umwege über das Ostjordanland in das eigentliche Palästina gelangten, drang Kaleb von seinen ursprünglichen Sitzen im südlichen Negeb grades weges nach Norden vor und bemächtigte sich insbesondere der Stadt Hebron. Zur Zeit Davids wurde er noch von Juda unterschieden, hinterher aber verschmolz er mit diesem Stamme und erlangte darin wie es scheint sogar das Übergewicht. Was ist nun in JE Num. 13.14 aus diesem Kaleb geworden? Er befindet sich als Vertreter des Stammes Juda mit unter den zwölf Kundschaftern und ist der einzige unter ihnen und unter allem Volke, der den Mut nicht sinken lässt und das direkte Vorgehn von Kades aus gegen Norden fordert. Zum Lohne dafür soll er allein von der ganzen Generation die Eroberung des gelobten Landes erleben und den Teil desselben zum Erbe erhalten, bis zu welchem ihn seine Reise geführt hat, nämlich die Stadt Hebron und ihre Umgebung. Die dreiste Behauptung, dass das nichtjudäische Geschlecht Kaleb und der judäische Kundschafter Kaleb nichts mit einander zu tun haben, schafft die auffälligen Berührungspunkte zwischen beiden nicht aus der Luft und scheitert völlig an Jos. 14.

Wir haben damit zugleich einen Blick getan in die Entstehung von Num. 13 s. Der Gegensatz, dass Kaleb vom Negeb her direkt nach Hebron vordringt, und dass die Israeliten um das Tote Meer herum müssen und über den Jordan gehn, gehört zu den Elementen der Geschichte von den Kundschaftern. Ihr eigentliches Problem aber ist die Erklärung des langjährigen Aufenthaltes des Volkes in der Wüste bei Kades, welcher am allerfestesten in der Erinnerung an die Zeit Moses haftet. Da schliesslich das westliche Palästina das Land wurde, worin sich die Israeliten, ihrer Hauptmasse nach, auf die Dauer niederliessen, so schien es sich von selbst zu verstehen, dass sie von Anfang an kein anderes Ziel in das Auge gefasst hatten. Wenn sie nun, statt sofort darauf los zu gehn, lange

Jahre in der Gegend von Kades schwärmten, so war dies Haltmachen vor dem Tore völlig unnatürlich und nur begreiflich in Folge göttlicher Hemmung zur Strafe einer Schuld. Um so mehr musste das so scheinen, da man ja immer ein Volk von drittheil Millionen und ausserdem ein Kulturvolk im Sinne hatte. Für ein solches wäre allerdings der Aufenthalt in jener Gegend eine Strafe der allerschlimmsten Art gewesen, während er den Ansprüchen der Hirten von Gosen, die wenig zahlreich und an die Wüste gewöhnt waren, zur Not genügte¹⁾.

Es ist natürlich die Unwahrscheinlichkeit selber, dass die Israeliten unfreiwillig, bloss um ihre Strafe abzubüssen, sich so lange haben in der Wüste zurückhalten lassen, bis die ganze Generation der Ungehorsamen ausgestorben war. Welche Mittel konnte Moses haben, sie dazu zu zwingen? Man hat keinen Grund, anzunehmen, dass es nicht im Plane der Auswanderer gelegen hätte, dort zu bleiben, wo sie in Wirklichkeit während der ersten Generation geblieben sind. Die Wüste von Kades hat sie nicht gegen ihren Willen festgehalten, sondern ist einfach das Ziel gewesen, auf das sie ihr Absehen gerichtet hatten. Es ist sogar sehr die Frage, ob sie, anstatt sogleich den graden Weg auf dies Ziel einzuschlagen, vorher noch den Zug nach dem Sinai unternommen haben, der elf Tagemärsche südöstlich von Kades liegt.

Num. 16.

Mit meiner Bestimmung des Charakters und der Aufeinanderfolge der drei Versionen ist Kuenen (*Theol. Tijdschrift* 1878 p. 139ss.) einverstanden, auch in dem wichtigen Punkte, dass in der zweiten Version Korah kein Levit ist, sondern ein nichtlevitischer Rädelsführer meuterischer Laien aus allen Stämmen gegen die Häupter Levis, Moses und Aharon. Aber er weist nach, dass die zweite Version nicht zu JE gehört, sondern zu Q, und dass meine dritte Version nicht selbständig, sondern parasitisch ist, indem sie sich der Erzählung von Q anschmiegt und sie korrigirt. Im Zusammenhang damit wird die Analyse etwas alterirt; einiges, was ich zu Nr. 2 gerechnet

¹⁾ Ein Jahr bei Kades oder vierzig Jahr bei Kades macht, hinsichtlich der Schwierigkeit der Ernährung von Menschen und Vieh, keinen wesentlichen Unterschied. Die Apologeten verwandeln die Wüste in einen fruchtbaren Garten; es sind eben jämmerliche Glaubenshelden.

habe, gehört zu Nr. 1, und einiges, was ich zu Nr. 3 gewiesen habe, gehört zu Nr. 2. Ich befinde mich hier in der angenehmen Lage, jedes Wort Kuenens unterschreiben zu können.

Nr 2 zu JE zu rechnen, verbietet die Sprache und die Rücksicht auf Deut. 11, 6, wo Korah unbekannt ist. Dass es zu Q gehört, ergibt sich aus Num. 17, 6 ss. In Num. 17, 16—26 ist der Gegensatz nicht der zwischen Levi und Aharon wie in Nr. 3, sondern wie in Nr. 2 der zwischen den übrigen Stämmen und Levi, dessen geborener Vertreter nach v. 18 Aharon ist¹⁾. Ebenso 17, 6—15: das Volk d. h. die Laien, nicht die Leviten sind die Schuldigen, haben Strafe erlitten und erleiden noch fernere Strafe. Ebenso 17, 27 s. 20, 3 und 27, 3. An letzterer Stelle wird von Selophchad gerühmt, er habe nicht mit zur Rotte Korahs gehört; da er Manassit war, so bestand die Rotte Korahs nicht aus Leviten.

Nr. 3 gehört also nicht zu Q, sondern zu einer sekundären Schicht des Priestercodex, ebenso wie Num. 17, 1—5, wo der Same Aharons sich nicht mit Levi deckt, und 26, 9—11, wo die gegenwärtige Form von Kap. 16 vorausgesetzt wird.

Den Umfang der drei verschiedenen Bestandteile von Num. 16 bestimmt Kuenen so:

Nr. 1 (JE) = v. 1. 12—15. 25—33, mit Ausnahme von v. 15a. 27a. 32b. Der Anfang ist nicht heil, sonst ist die Erzählung vollständig.

Nr. 2 (Q) = v. 2—7 (לכם בנו לו v. 7 gehört an die Stelle von לכם v. 3, wo der Vokativ vielleicht absichtlich ausgelassen ist) und v. 19—24. 27 a (lies משכן יהוה v. 24 und v. 27 a). Der Übergang von v. 7 auf v. 18 ist abrupt; man erwartet inzwischen die Mitteilung, dass Korah und die Seinen, gemäss der Aufforderung Moses, sich am folgenden Tage nach der Stiftshütte begaben. Es ist möglich, dass auch v. 15a und vielleicht einige Teile von v. 16—18, die aber nicht mehr auszulösen sind, noch zu Q gehören.

Dem Diaskeuasten (Nr. 3) gehören v. 8—11. 16—18 (worin wie gesagt vielleicht noch ein paar Brocken von Q stecken) und v. 23b. In v. 24 und v. 27 a hat derselbe den משכן יהוה von Q

¹⁾ Ich habe das selber gemerkt (oben p. 179), aber nicht die nötige Konsequenz daraus gezogen und überhaupt den Konnex zwischen Num. 17 und 16 nicht gehörig beachtet.

in einen **מִשְׁכַּן קֹרַח דָּתָן וְאַבִּירָם** verwandelt, um Nr. 1 und Nr. 2 zu vereinigen. Dadurch fällt der Anlass weg, anzunehmen, so wie ich getan habe, dass in Nr. 2 Korah, ebenso wie Dathan und Abiram in Nr. 1, in seiner Wohnung verderbt und ebenso wie diese von der Erde verschlungen sei. Mischkan ist ein eigentümlicher Ausdruck für die Stiftshütte und bedeutet nicht einfach Wohnung, die Rote Korah wohnte auch nicht mit einander in einer und der selben Wohnung. Ausserdem ist Nr. 2 ganz darauf angelegt, dass Korah und die Seinen von dem Feuer, welches sie bei der Stiftshütte auf ihre Räucherpfannen bringen, verzehrt werden.

Die Integrität der zu JE gehörigen Verse v. 31—33 (ausgenommen v. 32b) wird durch Deut. 11, 6 gewährleistet. In Bezug auf die von mir vorgebrachten Einwände dagegen schliesst sich Kuenen der Meinung Colensos an: these instances, which might help to show duplicity, if supported by other evidence, here show only J's copiousness and vivacity of style.

Das wichtigste Ergebnis der Kritik von Num. 16 durch Kuenen ist, dass hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses von Aharoniden und Leviten ein Unterschied herrscht zwischen den primären und den sekundären Bestandteilen des Priestercodex. Nach Q besteht zwischen Aharon und Levi das beste Einvernehmen in der mosaischen Zeit; über dem Unterschiede wird die Zusammengehörigkeit nicht übersehen, eine ausgesprochene Sympathie mit den Leviten giebt sich kund. So ausser in Num. 16. 17 auch in Num. 18. Sehr bezeichnend ist es, dass die so drohende Äusserung Ezechiels über die Leviten Ez. 44, 10 in Num. 18, 23 zwar wiederholt wird, aber mit Unterlegung eines ganz anderen harmlosen Sinnes¹⁾. In den sekundären Stücken des Priestercodex wird die Kluft zwischen clerus major und minor weit stärker betont, die Leviten werden möglichst herabgedrückt. So besonders in Num. 3. 4. 8. Die Differenz besteht allerdings weniger in der Sache, als in der Stimmung. Trotzdem darf sie nicht übersehen werden.

Die Eroberung des Amoriterreichs (Num. 21).

Die Amoriter wohnen nicht bloss östlich, sondern auch westlich des Jordans. Ich habe oben p. 133. 134 hervorgehoben, dieser

¹⁾ נָשָׂא עוֹן heisst bei Ezechiel die Schuld büssen, in Num. 18 das Risiko tragen. Vgl. oben p. 181.

Name sei in E der allgemeine der Urbevölkerung. Ebenso bei Amos und sonst. Er wird freilich nicht in so weitem Sinne gebraucht wie der der Kanaaniter, die sich ja nach Gen. 10 bis an den Euphrat erstrecken; er beschränkt sich auf die Vorgänger der Hebräer in Palästina. Für diese wird er aber völlig allgemein angewandt; das vorisraelitische Palästina, welches im Pentateuch das Land Kanaans heisst, heisst beim Propheten Amos das Land des Amoriters, Während indessen die Kanaaniter noch in der Gegenwart der biblischen Erzähler im Lande wohnen, nämlich in den von den Israeliten nicht okkupirten Städten der Ebene, haben die Amoriter vor Zeiten da gewohnt, wo jetzt die Israeliten wohnen, in dem Gebirgsland östlich und westlich vom Jordan. Sie gehören lediglich der Vergangenheit an, sie sind ausgerottet, als ihre Schuld voll war (Gen. 15). Es erklärt sich daraus, dass, wenn unter gewöhnlichen friedlichen Verhältnissen die Kanaaniter als die alten Bewohner des Landes genannt werden, die Amoriter doch sofort an ihre Stelle treten, wo von Krieg und Eroberung die Rede ist (Gen. 48, 22). Sihon und Og, gegen die Moses kämpft, sind Könige der Amoriter, ebenso hat es Josua im diesseitigen Lande mit den zwölf Königen der Amoriter zu tun. Man versteht ferner, dass die Amoriter, als untergegangene Bevölkerung, einen mythischen Charakter angenommen haben und wie Riesen vorgestellt werden, so hoch wie Cedern und so stark wie Eichen.

Wenn nun ein ethnologischer Unterschied zwischen Amoritern und Kanaanitern nicht besteht, so war also auch im Ostjordanlande die amoritische Urbevölkerung kanaanitisch. Daraus erklärt sich, dass nicht bloss die Israeliten, sondern auch die Moabiter und zweifellos ebenso die Edomiter und Ammoniter die Sprache Kanaans redeten. Dass Hebräisch nicht Phönicisch ist, ist kein Einwand dagegen. Das Phönicische ist nur Ein kanaanitischer Dialekt und wird sich vom Hamoritischen, Hevitischen, Amoritischen ebenso unterschieden haben wie vom Hebräischen. Es ist möglich, dass sich die Sprache Kanaans in grauer Vorzeit auch über die Nomadenstämme im Süden Palästinas erstreckt hat. Wenn das aber nicht der Fall ist, so ist sie jedenfalls von den Israeliten schon in der Zeit angenommen, als sie noch mit ihren Vettern vereinigt waren, also nicht erst nach dem Auszuge aus Ägypten. Ein religiöser Einfluss Kanaans auf Moab zeigt sich in dem Kultus des Baal Pheor.

Num. 21, 27—30 wird von Eduard Meyer und Bernhard Stade auf weit spätere Ereignisse bezogen. Ich stimme dieser Meinung zu, obwol ich mit der Begründung nicht ganz einverstanden bin. Hätte das Lied hier seine richtige Stelle, so wäre es künstlich gemacht. Diesen Eindruck macht es durchaus nicht. Ist es aber echt, so ist es nicht mosaïsch. Trotzdem ich nun auf dies Zeugnis verzichte, halte ich doch an den Grundzügen der Tradition über das Eindringen der Israeliten in Palästina fest, weil ich glaube, dass sie sich nicht anders erklären lassen als aus Fakten und ihrerseits eine genügende Erklärung der anderweit feststehenden Tatsachen bieten.

Aus dem Konglomerat der hebräischen Geschlechter, stelle ich mir vor, erwachsen mit ihrer Ansiedelung im Ostjordanlande mehrere Volksgebilde und verfestigten sich zu selbständigem Leben. Zuerst trennten sich Lot und Isaak¹⁾; der eine fasste im Norden, der andere im Süden des Wüstenbaches Wurzel, der von Osten her in das untere Ende des Toten Meeres einfällt. Innerhalb Lots gelangte dann ein Teil früher zu sesshafter Geschlossenheit als der andere; Moab sonderte sich auf diese Weise von Ammon, dem weniger begünstigten Reste, welcher in näherer Verbindung mit der Wüste und dem Wüstenleben blieb. Ähnlich war in Isaak das Verhältnis von Edom und Israel²⁾. Nachdem Edom sich konsolidirt hatte, blieb noch unverbrauchtes Material zurück, wie ein lockerer Schweif an einem festen Körper; gewisse Familien fanden im Lande Seir keinen Platz oder waren aus anderen Gründen in der edomitischen Volksbildung nicht aufgegangen. Das war Israel im embryonischen Zustande³⁾. Die wahre Heimat der Erzväter liegt zwischen Edom und Ägypten, wo der Süden Palästinas in die Wüste übergeht.

Von da nach Ägypten ist kein grosser Schritt. In dem Nilande sind die Israeliten nach der echten Überlieferung nie gewesen, sondern im Lande Gosen, welches noch nach Palästina hineinreicht (Jos. 10, 41. 11, 16), von den Griechen zu Arabien gerechnet wird, und obzwar den Pharaonen unterworfen, doch zu

¹⁾ Abraham ist nicht mehr als Isaak; wäre er ursprünglich, so müsste er Lot und Isaak zusammenfassen, was er bekanntlich nicht tut.

²⁾ Es ist die ewig sich wiederholende Zwierteilung von *حاضر* und *باد*.

³⁾ damals wol noch nicht unterschieden von Kain, Kenaz, Amalek.

allen Zeiten von semitischen Nomaden beweidet worden ist. Es scheint aber, dass auch im Lande Gosen, unter ägyptischer Herrschaft, nicht alle israelitischen Stämme sich aufgehalten haben. Die Söhne Jakobs stehn sich nach der Genesis hinsichtlich ihrer Beziehung zu Ägypten nicht gleich, Joseph hat ein weit näheres Verhältniß zu jenem Lande als seine Brüder. Dass diese ihm später nachfolgen, ist die notwendige Konsequenz der Vorstellung, dass Israel bereits Jahrhunderte vor Moses existirt habe und Jakob älter sei, als seine zwölf Söhne. In Wirklichkeit sind vielleicht die Lea-stämme nie in Ägypten gewesen, sondern haben von ihren östlich angrenzenden Sitzen den stammverwandten Söhnen Rahels in Gosen, zur Zeit des Auszuges, die Hand geboten und sich erst damals zu einem Volke mit ihnen vereinigt. Dann würde sich auf eine einfache Weise erklären, warum Moses von drüben her nach Gosen kam, um die Erhebung anzustiften, und warum er dort schlechthin der Levit genannt wurde, ein Name, der in Lea oder in Levi selber kaum hätte aufkommen können. Auch die überlegene Sonderstellung, welche Joseph als der eigentliche Träger der Geschichte Israels von Anfang an einnimmt, wäre dann kein Rätsel mehr, während man zugleich den Anspruch der Bne Lea auf höheres Alter und ihres Erstgeborenen Ruben auf die Hegemonie wol begreifen könnte.

Wie dem auch sei, die Grenzgegend Palästinas zwischen Ägypten und Edom, wie sie vielleicht die Urheimat des embryonischen Israels gewesen ist, war sicher die Stätte, wo in der mosaischen Zeit das geschichtliche Israel aus dem ethnischen Chaos sich ausschied und zu einer wie immer beschaffenen nationalen Einheit zusammenschloss. Ebenso unzweifelhaft aber ist es, dass die Israeliten nicht von da aus direkt nach Norden in ihre spätere Heimat eingedrungen sind¹⁾. Diese Tatsache kann nicht erdichtet, sie muss überliefert sein — schon deshalb, weil sie den Späteren so sonderbar und rätselhaft vorkam, dass sie die Geschichte von den Kundschaftern erfanden, um sie zu erklären. Auch Juda hat sein Land nicht von Süden aus erobert. Denn einmal ist es schwer möglich, ihn von Ruben, Simeon und Levi zu trennen; sodann steht es fest, dass der südliche Teil seines Landes am spätesten

¹⁾ Dass sie Versuche dazu gemacht haben, braucht natürlich nicht geleugnet zu werden. Sie sind dann aber nicht gelungen.

in seinen Besitz gelangt ist. Nicht Juda hat Hebron erobert, sondern Kaleb. Erst in Folge der Politik Davids verwuchsen Kaleb, Othniel, Jerachmeel und die übrigen Kainiten, die im Negeb wohnten, völlig mit Juda, und dadurch wurde Hebron die Hauptstadt des Stammes. Seine ältesten Sitze aber hatte er oben im Norden, in der Gegend von Thekoa, Bethlehem, Baal Juda.

Also zogen die Israeliten östlich um das Tote Meer herum und liessen sich nördlich vom Arnon, zwischen Moab und Ammon, nieder. Das kann nun nur im Einverständniss mit Edom, Moab und Ammon geschehen sein. Von Kades aus an den Arnon zu gelangen, ohne diese Völker zu berühren, war für ein Heer ein Ding der Unmöglichkeit. In der Angabe Num. 20, 14. 21, dass die Israeliten durch die Feindseligkeit ihrer Vettern gezwungen seien, den Umweg südlich um Seir herum durch die Wüste zu nehmen, zeigt sich die Stimmung späterer Zeiten. Diese Feindseligkeit ist erst eine Folge der Taten Davids; zur Zeit Moses hat sie schwerlich bestanden. Vielmehr ist die Wahl der ostjordanischen Landschaft, welche die zweite Etappe der israelitischen Wanderung war, nur erklärlich, wenn damals noch ein lebendiges Gemeinschaftsgefühl zwischen den vier Brudervölkern bestand. Zufällig kann es nicht sein, dass die Israeliten gerade die Lücke zwischen Moab und Ammon stopften.

Dass diese Lücke von dem Wiedereindringen der Amoriter herrührte, hat man ebenfalls keinen Anlass zu bezweifeln. Sie kann nicht immer zwischen Moab und Ammon vorhanden gewesen sein; die Ansprüche, welche die Moabiter später auf das Land nördlich vom Arnon als auf ihr altes Eigentum machten, sind ohne Zweifel begründet. Sie kann aber auch nicht erst durch die Israeliten gerissen sein; denn die konnten, wie wir gesehen haben, nicht als Feinde der Moabiter dahin gelangen. Es bleibt mithin nur übrig, sich bei der Überlieferung zu beruhigen, dass die Amoriter damals Herren des Landes nördlich vom Arnon waren, und dass es ihnen von den Israeliten entrissen wurde. Es war also im Ostjordanlande eine Art Rückschlag der Kanaaniter eingetreten gegen die hebräischen Stämme, welche sie unterworfen hatten. Sie hatten die Ammoniter aus Gilead verdrängt und den Moabitern die Nordhälfte ihres Landes abgenommen. Das war die Gelegenheit, wodurch die Israeliten in diese Gegend geführt wurden. Sie handelten zugleich im eigenen Interesse und im Interesse ihrer Stamm-

verwandten, indem sie Sihon von Hesbon angriffen und sein Reich zerstörten. Wie sie auf andere Weise dazu kommen sollten, den Sprung von Kades nach Hesbon zu machen, wäre schwer zu erklären. Dass die Moabiter und Ammoniter ihre Helfer hernach wieder los zu werden sich bestreben, ist nicht zu verwundern.

Die israelitische Überlieferung besteht in diesem Punkte die Prüfung. Wenn sie auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen. Jedenfalls ist eine zur Zeit Moses begründete vopolitische Einheit der wichtigsten israelitischen Stämme zum Verständniss der folgenden Geschichte unentbehrlich.

Num. 22—24.

Kuenen (Theol. Tijdschrift 1884 p. 497ss.) bestreitet, dass sich in der Haupterzählung (E), abgesehen von der Geschichte von der Eselin (J), noch andere disparate Elemente und Spuren von Zusammenstückung finden. Er ist der Meinung, dass der Verfasser von E selber das aus J stammende Stück seiner Erzählung einverleibt habe. Was ich an Wiederholungen und Unebenheiten nachgewiesen habe, sucht er zu verwischen.

Zeichen von Komposition habe ich zunächst entdeckt im Anfange von Kap. 22. „Denn v. 3a ist = v. 3b; der letzte Satz von v. 4 setzt den v. 2 nicht voraus; in v. 5 ist ארץ בני עמ לקרא לו eine sehr fremdartige Apposition, und es steigt der Verdacht auf, dass wol die Söhne Ammons gemeint sein möchten.“ Kuenen erklärt „die Pleonasmen“ in v. 2—4 aus Überarbeitung; als ob nicht ein Überarbeiter diese Pleonasmen eher gestrichen hätte, als so ganz unmotivirt zugesetzt. In Bezug auf v. 5 findet er es unausstössig, dass hervorgehoben werde, Pethor sei nicht der zufällige Aufenthalt, sondern die Heimat Bileams. Mag sein. Aber ארץ בני עמ lässt sich von לו לקרא nicht trennen, und es ist zweifellos, dass der Passus לו לקרא ב' ע' לקרא לו unpasend zwischen עליהנהר und לאמר eindringt. Dazu kommt, dass die Septuaginta wirklich ארץ בני עמן las statt עמ ב' א': dass dieser Widerspruch erst hineingetragen wurde, ist offenbar schwieriger anzunehmen, als dass er durch Streichung des Schlussbuchstabens beseitigt wurde. An sich ist ein Schwanken der Sage über die Herkunft Bileams nichts weniger als verwunderlich. Bela ben Beor Gen. 36, 32 ist doch

gewiss mit Bileam ben Beor ursprünglich identisch, trotzdem er ein Edomit ist, der erste König von Edom.

Dillmann, der mir hier gegen Kuenen beitrifft, meint, dass J das Land Ammon oder jedenfalls ein Moab benachbartes Land als Heimat Bileams genannt habe. Er beruft sich darauf, dass in dem Stück über die Eselin, welches auch Kuenen als aus J eingesprengt betrachtet, die Reise Bileams nicht durch die Wüste, sondern durch Weinbergsmauern geht. Obwol dieser Grund nur bei gutem Willen für beweiskräftig gehalten werden kann, so schliesse ich mich doch der Meinung Dillmanns an. Und zwar deshalb, weil in J (22, 22ss.) Bileam allein reist: einen Weg wie von Pethor an den Jordan kann man nicht ohne Begleitung unternehmen und gegen eine solche Regel kann der alte Erzähler nicht verstossen¹⁾.

Ich habe es ferner als einen nicht zu dem Hauptberichte von E passenden Zug bezeichnet, dass nach 22, 37 Balak nach den ersten Boten keine weiteren schickt, sondern da Bileam vergeblich auf sich warten lässt, sich endlich persönlich aufmacht, um ihn zu holen²⁾, und ich habe darum 22, 37 zu J gewiesen. Kuenen sucht mich zu widerlegen, indem er den Sinn von v. 37 nach v. 38 bestimmt, welchen letzteren Vers ich keineswegs auch noch zu J gezogen habe. Natürlich ist das keine Widerlegung; v. 37 muss aus sich selbst interpretirt und nach seinem eigenen Wortlaute verstanden werden. Wenn Kuenen behauptet, mit dem hinzugefügten Infinitivus absolutus שלוח שלהתי werde unverkennbar angedeutet, dass Balak mehr als einmal Boten zu Bileam gesandt habe, und v. 37 sehe also auf den Bericht von E zurück, so weiss ich nichts von einer solchen unverkennbaren Bedeutung des Infinitivus absolutus. Wenn er ferner meint, aus Balaks Vorwurf: warum bist du nicht zu mir gekommen? folge nicht, dass Bileam wirklich noch nicht zu ihm gekommen sei, so versteh ich

¹⁾ Gegenwärtig würde ein solcher Weg auch nicht zu Esel unternommen. Die Araber bezeichnen sprichwörtlich eine kurze Strecke als Eselsdurst. Aber Jakobs Söhne ziehen mit Eseln durch die Wüste nach Ägypten, und auch in Isa. 30, 6 erscheinen die Esel neben den Kamelen. Der Karawanenhandel über Palmyra wurde ebenfalls nicht bloss mit Kamelen, sondern auch mit Eseln betrieben. Vgl. Doughty 1, 281. 428.

²⁾ Bileam hat in J den Boten Balaks keinen abschlägigen Bescheid gegeben, sondern sie ziehen lassen mit ungewisser Aussicht, dass er nachkäme. So kommt es mir jetzt vor, etwas anders als wie ich es oben p. 109 s. dargestellt habe.

das auch nicht. Kuenen kann doch unmöglich glauben, „warum bist du nicht zu mir gekommen?“ sei eben so viel wie „warum bist du nicht gleich das erste mal, sondern erst jetzt, auf wiederholtes Drängen, zu mir gekommen?“ Die Negation gilt dem Satz und nicht einem (gar nicht vorhandenen) Adverbium der Zeit. Wenn nun, nach dem allein zulässigen Sinne des Wortlautes von 22, 37, der Prophet nicht zu Balak gekommen ist und beide doch bei einander sind, so ist Balak zum Propheten gekommen. Die Voraussetzung ist, dass derselbe nicht so weit entfernt wohnt. In E geht Balak ihm nur bis zur äussersten Grenze seines Landes entgegen: das ist eine Abschwächung, die dadurch nötig gemacht ist, dass Bileam nach E am Euphrat wohnt — so weit konnte der Moabiterkönig nicht wol gehn. Weiter folgt mit Notwendigkeit, dass Bileam in J auf das Widerstreben der Eselin umkehrte, dann den Besuch des Königs selber empfing und mit diesem zu gehn Erlaubnis erhielt.

Ich habe endlich zwischen Kap. 23 und Kap. 24 eine durch 23, 26—24, 1 verputzte Fuge entdeckt und die beiden Kapitel für parallel erklärt. Die Gründe, welche ich dafür oben p. 110 s. angeführt habe, machen auf Kuenen keinen Eindruck. Er entkräftet sie aber nicht im geringsten¹⁾, sie lassen sich sogar noch verstärken. Die ausführliche Wiederholung der Opfervorbereitung in 23, 29 s., wörtlich übereinstimmend mit 23, 1 s., fällt um so mehr auf, da schon in 23, 14 die Fassung viel kürzer gewesen ist (Dillmann). Der Übergang von 24, 1 zu 24, 2 ist hart, die Nennung Bileams in v. 2 durch keinen Subjektswechsel motiviert.

Wenn in J die Geschichte der Eselin enthalten gewesen ist, so auch die ganze Geschichte Bileams. Dadurch erhalten auch kleine Hemmnisse im Flusse der Erzählung Bedeutung, und Nuancen das Gewicht von Widersprüchen. Auf jeden Fall ist die Aufgabe nicht die, die Spuren von J zu verwischen, sondern sie aufzudecken. Dass die Aufgabe gelingt, habe ich gezeigt. Damit ist Kuenens Behauptung widerlegt, dass in Num. 22—24 J und E nicht

¹⁾ Dem Nachweis, dass der Pisga der dominirende Berg über der Ebene Jeschimon ist, sucht Kuenen dadurch zu entgehn, dass er Jeschimon mit Wüste übersetzt. Über der Wüste ragen allerdings viele Berge hervor. Aber Jeschimon ist Eigenname einer ganz bestimmten Lokalität, nicht Appellativ für Wüste. Der Berg, der die Ebene Jeschimon beherrscht, ist mit sich selber identisch.

durch einen Dritten, d. h. durch den Jehovisten, sondern durch den Verfasser von E selber zusammengefügt seien. Die auch von mir anerkannte Glätte der Erzählung führt durchaus nicht vom Jehovisten, als dem Verfasser derselben in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ab. Den Eindruck aus einem Gusse zu sein macht bei oberflächlicher Betrachtung nicht bloss die Geschichte von Bileam, sondern noch manches andere zu JE gehörige Stück. Warum also soll die gelungene Verschmelzung von J+E hier nicht eben so wol wie anderwärts dem Jehovisten zugeschrieben werden? warum soll hier seine Tätigkeit überhaupt geleugnet und ein einzelner Fall der Analogie entzogen werden?

Es bleibt noch die Frage übrig, ob Kap. 23 zu J und Kap. 24 zu E gehört, wie ich angenommen habe, oder ob es sich umgekehrt verhält, wie Dillmann annimmt¹⁾. Ich habe meine Ansicht gestützt auf die am ehesten J zuzutruende heidnische Weise, wie in Kap. 23 Jahve durch Opfer veranlasst wird, dem Seher zu erscheinen. Aber dieser allgemeine Grund fällt doch nicht in das Gewicht gegenüber den besonderen, welche für Dillmanns Ansicht sprechen. Nach 23, 7 ist Bileam aus Aram geholt worden, also gehört Kap. 23 zu E. Dagegen 24, 12 s. stimmt mit 22, 18, welchen Vers ich oben p. 110 mit Recht zu J gerechnet habe; also gehört Kap. 24 zu J²⁾. Allerdings liegt die Erwartung nahe, dass der spätere Erzähler die Orakelsprüche, die er bei dem älteren vorfand, nicht änderte, sondern einfach übernahm. Aber er scheint doch nicht so verfahren zu sein. Ganz ins Reine wird die Sache wol schwerlich je gebracht werden.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch, einige textkritische und

¹⁾ Die Gottesnamen יהוה und האלֹהִים wechseln so willkürlich, dass daraus kein Kriterium entnommen werden kann.

²⁾ Nach 24, 11 kann man nun umgekehrt schliessen, dass auch 22, 16. 17 zu J gehören. Dagegen lässt sich aus 24, 12 s. nicht folgern, dass in J doch nicht Balak persönlich den Seher geholt habe. Denn wenn dies in 24, 12 s. ursprünglich erwähnt war, so musste der Jehovist es streichen, weil es, in der Antithese zur Sendung der Boten, schlechterdings nicht misszuverstehen war. Wir sind geneigt, zu verlangen, dass ein Redaktor immer schlafe, weil wir nur aus Stellen, wo er wirklich geschlafen hat, argumentiren können: aber in Wahrheit schläft er doch nur zuweilen. Jedenfalls: an dem Sinne von 22, 37 lässt sich nicht rütteln, die Negation daselbst lässt sich durch keinen Kunstgriff wegdeuten.

exegetische Bemerkungen hinzuzufügen, die zum teil auch für die literarische Kritik einige Bedeutung haben. Wenn 22, 41 und 23, 13 in echtem Zusammenhange stehn, so ist das קצה העם 22, 41 auffällig. Man erwartet „das ganze Volk“; diesen Sinn schreiben Gesenius und Ewald wirklich den Worten zu, aber קצה העם ist nicht das selbe wie העם מקצתו. Die absteigende Klimax 22, 41. 23, 13 scheint sich zu vollenden in 24, 1; denn אל־המדבר פניו וישם kann kaum etwas anderes bedeuten als: er drehte dem Lager Israels den Rücken zu. — In וילך שפי 23, 3 hat Kuenen die Verderbnis erkannt und sie durch die Emendation לקראת כשפים zu heilen gesucht; dass כשפים auf Omina übertragen werden kann, ist freilich nicht nachweisbar, aber vielleicht nicht unmöglich, da die Etymologie verblasst war. — 23, 4 kann ויאמר אלי nach v. 1. 2 nichts anderes bedeuten als: Balak sagte zu Bileam. Der mit diesen Worten eingeleitete Satz scheint also verstellt zu sein; die Folge der Verstellung ist der Einsatz בלק ובלעם v. 2, welcher in der Septuaginta fehlt. — 23, 7 ארם = הררי קדם ist sonderbar, wenngleich es Hügel in der Nähe von Pethor giebt. Ich bezweifle, dass der Ausdruck hier anders verstanden werden darf als Deut. 33, 15. — 23, 15 ist אקרה mit Bileam als Subjekt wol nicht der selbe Stamm der Wurzel wie v. 3 s. 16 ויקר mit Jahve als Subjekt. Vielleicht ist אקרה Niphal, dagegen ויקר Kal. — 23, 21 liest Kuenen mit Recht אביט und אראה statt הביט und ראה. — 23, 20 habe ich richtig ואברך (und ich habe gesegnet) erkannt in וברך; desgleichen 24, 3. 15 שהמה עין (schettamma) in שתם העין. Aber statt des allerdings völlig sinnlosen nophel 24, 4. 16 kann nicht nephel gesprochen werden, weil es kein Niphal von פלל gibt, weil die geforderte Bedeutung von פלל sich nicht erweisen lässt, und weil ein so weit von seinem Genetiv getrennter Status constructus auf Konjekturen nicht acceptabel ist. — 24, 8 habe ich früher auch an לחצי statt הצני gedacht, wie Dillmann schreiben will, jetzt glaube ich aber, dass הלציהם entsprechend dem vorhergehenden עצמותיהם, das richtige ist (Deut. 33, 11). — 24, 17 ist ורה (*ἀνατελεῖ* Sept.) zu emendiren statt דרך. Als Prädikat zu כוכב ist דרך durchaus nicht zu gebrauchen; es ist durch Hörirrtum entstanden, da ד wie ו und כ wie ח ausgesprochen wird¹⁾. Am Schluss muss man ent-

¹⁾ Vgl. כסירי für חסירי Ps. 143, 9; מוי für מתי Isa. 5, 13; *Ὁβελγας* Waddington 1977. *Βελγας* oder *Βελγας* ist allerdings nur dann Neuhaus (Bell. Ind. 2, 350) wenn בית חרתא statt ביהא חרתא möglich ist.

weder $\text{קִרְקַר כָּל בְּנֵי שָׁאֵן}$ lesen oder genau nach Hier. 48, 45 (vgl. Am. 2, 2) $\text{ק' כ' בְּנֵי שָׁאֵן}$. Eine Form $\text{שָׁאֵן} = \text{שָׁאֵן}$ ist unmöglich. Die Verweisung auf Lament. 3, 47 hilft nichts, um sie möglicher zu machen, zumal dort die Bedeutung שָׁאֵן gar nicht einmal passt. Auch in 24, 18. 19 ist der Text nicht überall in Ordnung. — Die letzten Sprüche machen einen apokalyptischen Eindruck, die Namen sind gekünstelt altertümlich. In v. 22 wird Obad. 3 benutzt. Das gemeinte Land ist jedenfalls die Gebalene, das Volk aber nicht mehr Edom, sondern Qain, d. h. vielleicht die Nabatäer; von einer Gefangenschaft derselben durch Assur ist freilich nichts bekannt. In שְׁמִיאֵל v. 23 entdeckt DHMüller (Propheten p. 215) den Landesnamen Sam'al, mit dem man meines Erachtens hier nichts anfangen kann. Unter כְּתִים v. 24 scheint der Vf. des Daniel (11, 30) die Römer verstanden zu haben; aber das Wort bezeichnet kein Volk, sondern ein Land, wegen der Präposition מִיַּר . Was צִים bedeutet, steht nicht fest; wenn von einer Invasion zu Schiff von Westen her die Rede wäre, so würden wir in späte Zeit herabgeführt. Mit Assur und Eber scheint „ganz Asien“ gemeint zu sein. Eber hält Dillmann für Transeuphratene; in dieser Bedeutung ist es nicht alt, vgl. auf p. 271 die Bemerkung zu 1. Reg. 5, 4, die nicht von Eduard Meyer herrührt. Assur könnte an sich wol allgemeine Bezeichnung der asiatischen Grossmacht sein, sei es der persischen oder seleucidischen; seltsam wäre aber dann die Coordination mit Eber, der erwarten lässt, dass Eber und Assur zwei Hälften eines Ganzen sind. Man kommt über Fragen und Zweifel nicht hinaus.

Num. 32. Jos. 20. 22.

Das Stück Num. 32, 6—15 weist Kuenen, wegen seines hybriden Charakters, mit Recht der spätesten Diaskeuase zu; desgleichen Jos. 22, 9—34. Ebenfalls mit Recht streicht er in Num. 32, 33 die auf das vorausgegangene Pronomen folgende Explicirung: Gad, Ruben und halb Manasse. Vgl. Theol. Tijdschr. 1877 p. 478 ss. 559 ss.

Jos. 20 (oben p. 132) ist ein locus classicus für die Bestimmung der Beschaffenheit und der Zeitgrenze der epigonischen Diaskeuase. Sie hat keine Eigenart, sondern schillert im Reflex des ihr vorliegenden Gemisches von Quellen, so aber, dass sie in

der Sache besonders von Q, im Ton daneben auch vom Deuteronomisten beeinflusst ist. Sie hat sich fortgesetzt bis unter die Zeit der Entstehung der Septuaginta. Man kann die Septuaginta als Grenze zwischen Textkritik und Literarkritik benutzen, muss dabei aber eingedenk bleiben, dass diese Grenze eine rein zufällige ist, und dass ein innerer Unterschied zwischen Ergänzen, Redigiren und Glossiren auf diesem Gebiete nicht besteht.

Deut. 12—26.

Da die kurze Übersicht p. 203 nicht genügt, so trage ich hier eine ausführlichere Inhaltsangabe des eigentlichen deuteronomischen Gesetzes nach¹⁾. Die Anrede mit Du ist die Regel, die mit Ihr ist vereinzelt²⁾; sie beruht zum Teil auf Versehen wie 12, 16. 14, 21 oder findet sich in Nachträgen wie 13, 4—6. 20, 2—4. Nur zwei Stücke gibt es, in denen die pluralische Anrede durchgeht, nämlich 14, 1—20 und 12, 1—12. In dem letzteren Stück, das als Anfang des Ganzen das wichtigste ist, ist **וּבַאחַ שְׁמָה** am Schluss von v. 6 aus dem unmittelbar folgenden **וְהַבְּאֵחָם שְׁמָה** am Anfang von v. 7 versehentlich verdoppelt. Drei Relativsätze mit singularischer Anrede in v. 1. 7. 9 sind nachgetragen. Der letzte (**וְאֵל הַנְּחֻלָּה וְגו'** v. 9) zeigt eine falsche Auffassung von **הַמְּנֻחָה**, woran er anschliesst. Denn damit ist nicht die erste Ansiedlung in Palästina unter Mose und Josua gemeint, sondern die Gründung des Reichs und des politisch-religiösen Centrums unter David und Salomo, wie ich in den Prolegomena dargelegt habe (1895 p. 20. 256 vgl. Ps. 132, 8). Bis dahin erstreckt sich eine Übergangszeit, in der es nicht so genau genommen werden kann (12, 8). Erst mit der Erwählung Jerusalems soll das Gesetz der Einheit der Cultusstätte in Kraft treten; im Gegensatz zu der Anschauung des Priestercodex, wonach es schon seit der Einrichtung der Stiftshütte durch Mose gilt, nicht bloss *de iure*, sondern auch *de facto*.

12, 1—13, 1 Verbot des Jahve-Dienstes ausserhalb Jerusalems. 1) Ihr (2. pl.) sollt die heidnischen Cultusstätten, die ihr vorfindet, nebst allem Zubehör zerstören und selber nur an dem Orte, den

¹⁾ Ein alter Zuhörer, Herr Krause, hat die Güte gehabt, mir die Nachschrift einer Vorlesung zur Verfügung zu stellen, die ich in Halle einmal über das Deuteronomium gehalten habe.

²⁾ Vgl. oben p. 89 s. 153 s. 166.

Jahve erwählt, nachdem ihr zu Ruhe und Sicherheit gelangt seid, eure Opfer, Abgaben und Gelübde darbringen und dort die heiligen Freudenmahle halten, zu denen ihr auch eure Familie, euer Gesinde und eure Leviten mit nehmen sollt (12, 1—12). 2) Du darfst an jedem beliebigen Orte, nur unter Beobachtung des Blutritus, profane Schlachtungen vornehmen und davon Mahlzeiten veranstalten, an denen Rein und Unreiner sich beteiligen kann; jedoch die Freudenmahle, die mit der Darbringung des Zehnten und der Erstgeburten und der Gelübde verbunden sind, dürfen ihren Opfercharakter nicht verlieren und müssen an der einen heiligen Stätte gefeiert werden, mit Hinzuziehung der Familie, des Gesindes und der Leviten (12, 13—19). 3) Du darfst, wenn das Centralheiligtum zu weit ist, auch überall sonst, unter Ausschüttung des Blutes, Schafe und Rinder schlachten zum Zweck profaner Mahlzeiten, an denen Rein und Unreiner teilnehmen kann; aber die Qodaschim und Nedarim, die vorgeschriebenen und die gelobten Opfer, müssen mit Festhaltung des Opferritus¹⁾ an der einen heiligen Stätte dargebracht und dort verzehrt werden. (12, 20—28). 4) Du sollst, nach der Eroberung des heiligen Landes, nicht fragen, wie die früheren Bewohner ihre Götter verehrt haben, um die selbe Weise auf den Dienst Jahves zu übertragen, denn sie ist ihm greulich (12, 29—13, 1). Nr. 3 ist eine blosse Variante zu Nr. 2. In Nr. 4 tritt das eigentliche Motiv des Gesetzgebers zu Tage: die heidnischen Stätten sollen deshalb von den Israeliten nicht übernommen werden, damit nicht auch die dort geübten heidnischen Bräuche auf den Cultus des israelitischen Gottes übergehen. Der Deuteronomiker ist nicht fern von der richtigen Erkenntnis, dass die Lokalculte eigentlich Culte sehr verschiedener Lokalgötter sind, die erst nachträglich auf den Namen Jahve getauft wurden. Vgl. oben p. 151 s. zu Lev. 17, 7.

13, 2—19 Verbot des Dienstes fremder Götter, oder vielmehr Konsequenzen, die aus diesem selbstverständlichen Verbote fließen²⁾. Du sollst dich weder von einem Propheten, mag er sich auch durch

¹⁾ Bei den gewöhnlichen Opfern wird nach v. 27 bloss das Blut auf den Altar geschüttet, aber auf eine gewisse Anzahl derselben scheint eine ola zu kommen, deren Fleisch ganz verbrannt wird. Es ist klar, dass in dem Ausschütten des Blutes auch bei den profanen Schlachtungen der alte Opferritus in der Tat beibehalten ist.

²⁾ Ungenau Driver: ch. 13 continues the subject of 12, 29—31. Denn in

Zeichen und Wunder legitimiren, zu Götzendienst verleiten lassen, noch von dem leiblichen Bruder oder der eigenen Frau. Die Verführer sind des Todes schuldig und müssen angezeigt werden, wenn es auch die nächsten Verwandten sind. Eine ganze Stadt, die der Verführung erlegen ist, soll dem Banne verfallen und als ewiger Trümmerhaufe liegen bleiben.

14, 1—21. Andere religiöse Verbote für die Bürger der Gemeinde. Ihr (2. pl.) seid Söhne Jahves, ihr sollt euch keine Schnitte beibringen und keine Tonsur auf der Stirne wegen eines Toten (14, 1. 2). Dies sind die Tiere, die ihr essen dürft, nämlich . . .; und dies sind die, die ihr nicht essen dürft, nämlich . . . (14, 4—20). Gefallenes darfst du (2 sg.) nicht essen, du magst es dem Aufenthalter schenken oder einem Fremden verkaufen¹⁾; du sollst den Bock nicht in der Milch seiner Mutter kochen (14, 3. 21).

14, 22—16, 17 Zehnten, Erstgeburten, Feste und Perioden. 1) Du sollst alle Jahre vom ganzen Ertrag deines Feldbaus den Zehnten geben und ihn an dem Orte, den Jahve erwählen wird, verzehren, darfst aber auch, wenn es dir bequemer ist, ihn verkaufen und für den Erlös Freudenmahle am heiligen Orte veranstalten, zu denen du nicht vergessen mußt, deinen Leviten mitzunehmen (14, 22—27). 2) Alle drei Jahre sollst du den ganzen Zehnten (nicht selber essen, sondern) herausgeben für die Leviten und Aufenthalter und Witwen und Waisen (14, 28. 29). 3) Alle sieben Jahr sollst du eine Schmitta machen, d. h. kein Darlehen eintreiben (15, 1—11). 4) Ein hebräischer Knecht kann sich dir nur auf sechs Jahre verkaufen, im siebten mußt du ihn frei lassen; wenn er aber nicht von dir weg will, sollst du ihm das Ohr am Türpfosten²⁾ durchbohren, dadurch wird er dein ewiger Knecht (15, 12—18). 5) Alle männliche Erstgeburt von Rindern und Schafen sollst du dem Jahve weihen und jährlich zu heiligen Mahlen

12, 29 ss. ist nicht vom Dienst fremder Götter die Rede, sondern von der Einführung fremder Riten in den Dienst Jahves.

1) Weder der Ger noch der Nokri sind Israeliten; aber der Ger steht dem Israeliten doch um eine Stufe näher und ist auf dem Wege, sich zu assimiliren. Der Grad der religiösen Verpflichtung entspricht dem Grade der politischen Zugehörigkeit. Zu den Opfermahlzeiten wird der Ger als Gast zugezogen.

2) des Hauses, nicht (wie Exod. 21) des Heiligtums: eine durch das deuteronomische Hauptgesetz bewirkte Änderung, wodurch die Ceremonie den Charakter der Öffentlichkeit einbüßte. In einer weit späteren Zeit geschah die manumissio in der Synagoge (Latyschew Inser. Euxin. n. 52).

verwenden an dem Orte, den Jahve erwählen wird; nur die mit Fehl behaftete Erstgeburt soll daheim geschlachtet und von Rein und Unrein verzehrt werden (15, 19—23). 6) Im Monat Abib sollst du das Pascha feiern, mit Opfern von Schafen und Rindern an dem heiligen Orte, die daselbst sofort binnen der ersten Nacht verzehrt werden müssen, und nach der Heimkehr mit noch sechstägiger Enthaltung von Gesäuertem in deinem ganzen Gebiete und einer Nachfeier am letzten Tage (16, 1—8). Sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in die Saat sollst du Pfingsten feiern auf Grund freiwilliger Gaben, mit Freudenmahlen vor Jahve, wozu die Familie, das Gesinde, die Leviten, Aufenthaltler, Witwen und Waisen mitzunehmen sind (16, 9—12). Sieben Tage sollst du das Laubhüttenfest feiern auf Grund des Herbstes von Tenne und Kelter, und Freudenmahle veranstalten sieben Tage lang an dem Orte, den Jahve erwählen wird. Drei mal im Jahr haben alle deine Männer die Pflicht, vor Jahve an dem heiligen Orte zu erscheinen, an den genannten drei Festen, und nicht mit leeren Händen (16, 13—17). Durch die Zusammenstellung der Materien in diesem Abschnitt verrät sich noch der alte Zusammenhang der Abgaben und der Feste, der indessen schon gelockert ist. Die Heptaeteris in Nr. 3 lehnt sich an die Trieteris in Nr. 2. Diese erscheint als eine Steigerung des jährlichen Zehnten, an den sie angeschlossen ist. Sie ist aber in Wirklichkeit auch ihrerseits ein Ersatz der alten Preisgabe des Ertrags von Acker und Obstgarten im siebten Jahre, ebenso wie die Sch'mitta in Nr. 3, nur mit dem Unterschied, dass bei der letzteren das siebte Jahr beibehalten und nicht das dritte an die Stelle gesetzt ist. In 14, 23 ist die Erwähnung der Erstgeburten verfrüht; auch wird in Nr. 5 der Verkauf der Erstgeburten gar nicht in der selben Weise gestattet wie in Nr. 1 der des Zehntens. In Nr. 3 findet sich ein Zusatz, worin Mose sagt, Prolongirung der Schulden sei eigentlich ganz überflüssig, da es keine Schuldner in Israel gebe; derselbe geht von der ganz richtigen Empfindung aus, dass das Gebot nur für die schlechte Gegenwart, aber nicht für die mosaische Vergangenheit passe¹⁾; es ist in der That die zeitgemässe Umgestaltung eines veralteten Brauches von

¹⁾ Arm waren nur die Nicht-Israeliten, die keinen Grundbesitz hatten, und die Witwen und Waisen. Die Worte אביון und ראשׁ scheinen beide ursprünglich etwas Anderes als arm bedeutet zu haben; die Etymologie ist ganz unklar, wie auch bei dem aramäischen מִסְכֵּן.

ganz anderer Natur. Zwischen 15, 4 und 15, 11 herrscht ein unbegreiflicher Widerspruch; vielleicht aber kannte der Verfasser von 15, 4 den Passus 15, 7—11 noch nicht.

16, 18—18, 22. Richter, Priester und Propheten. Eine Art Verfassungsgesetz (welches freilich das Bestehende voraussetzt und wenig daran ändert), während im Ganzen nur das Recht codificirt und der Cultus ausserhalb Jerusalems verboten wird. 1) Richter und Ordner sollst du dir setzen in allen Provinzialstädten und für gerechtes Gericht die grösste Sorge tragen. Die Richter sind hier gesetzte Beamte, aber hernach erscheinen doch gewöhnlich die geborenen Richter, die Ältesten, in den Provinzialstädten (16, 18—20). Streitsachen, die für die Provinzialbehörden zu schwer sind, sollst du nach Jerusalem bringen zu den levitischen Priestern und zu dem jeweils fungirenden Richter und deren Entscheidung annehmen; wer dem dortigen Priester oder dem Richter trotzt, soll getötet werden (17, 8—13). Wenn du nach der Ansiedlung im gelobten Lande einen König zu haben wünschst, wie die Völker rings um, so magst du einen Mann aus deinen Brüdern, den Jahve erwählen wird, dir zum Könige setzen; er darf aber nicht viel Rosse und Weiber halten und keine Schätze häufen; und wenn er auf den Thron gelangt ist, soll er sich ein Exemplar dieses Gesetzes abschreiben lassen und täglich darin lesen und sich darnach richten (17, 14—20). 2) Die levitischen Priester sollen keinen Grundbesitz haben wie die übrigen Israeliten, sondern sich von den Opfern Jahves nähren. Und zwar gebührt ihnen davon Bug, Kinnlade und Magen, ausserdem sollen sie die Aparche von Most, Öl und Wolle (nicht von Korn) bekommen. Jeder provinziale Levit hat das Recht, in Jerusalem zu opfern, so gut wie die dort eingesessenen Leviten (18, 1—8). 3) Du sollst nicht wie die Heiden allerhand des Zaubers und der schwarzen Künste sich bedienende Wahrsager und Beschwörer haben, Jahve hasst solche Medien. er wird dir stets einen Propheten wie mich erwecken und dir durch ihn entbieten, was er dir zu sagen hat (18, 9—22). Ich habe bereits oben p. 192 bemerkt, dass die notwendige Verbindung zwischen 16, 20 und 17, 8 durch ein nicht her gehöriges Stück gesprengt ist; 16, 21. 22 stellt sich zu 12, 29—31, 17, 1—7 zu Kap. 13. Anderes ist Erweiterung und Korrektur. In 18, 1—8 machen sich mehrere Zusätze durch die Vorstellung von Levi als einem geistlichen Stamme kenntlich. In 17, 8—13 entdeckt man die Tendenz, dem jeweiligen regierenden Richter von

Jerusalem, d. h. dem Könige, die Priester (v. 9) oder auch den Hohenpriester (v. 12) zu substituiren; das geschieht, um das Deuteronomium den Verhältnissen der nachexilischen Zeit anzupassen, in denen es eigentlich erst zu rechter Wirkung gelangte¹⁾. Vgl. 19, 17. 20, 2. 21, 5. 26, 3 und meine Anzeige von Dillmanns Kommentar in der Deutschen Literaturzeitung vom 2. April 1887. Über das Königsgesetz 17, 14—20 habe ich mich schon p. 192 geäußert. Vielleicht wird 1. Sam. 10, 25 angedeutet, dass dasselbe erst von Samuel hinzugefügt sei. Ob 17, 14s. von 1. Sam. 8 abhängt oder umgekehrt, ist zweifelhaft; sicherer lässt sich in 17, 16 eine Bezugnahme auf das Buch Hosea erkennen.

19, 1—21, 9 Blutrrecht. 1) Du sollst drei oder, wenn diese Zahl nicht mehr ausreicht, sechs Asylstädte bestimmen, in denen der unfreiwillige Blutvergiesser Zuflucht vor dem Bluträcher findet. Die private Blutrache wird nicht aufgehoben, auch dann nicht, wenn das Blut ohne Absicht vergossen ist; aber sie wird in diesem Falle unwirksam gemacht durch die Einrichtung der Asylstädte, die an Stelle der abgeschafften Altäre mit Asylrecht treten (19, 1—10). 2) Wer aber einen Mord begangen hat, findet keinen Schutz in den Asylstädten, sondern ist den Ältesten seiner Stadt auszuliefern und von diesem dem Bluträcher zu übergeben; er muss unter allen Umständen getötet werden, damit keine Schuld auf Israel laste (19, 11—13). 3) Wenn ein (schwer) Beschuldigter die Schuld in Abrede stellt, so soll die Sache an die höhere Instanz gehn; wird dort der Ankläger der Lüge überführt, so soll er die Strafe erleiden, die er eventuell dem Anderen zugezogen haben würde. Der Grundsatz 19, 15 stimmt nicht mit der Praxis des folgenden Beispiels. Wie in 18, 8 ss., so tritt auch hier das Streben hervor, die Rechtsprechung zu vereinheitlichen und die schweren Fälle nach Jerusalem zu ziehen, während man im Altertum wol ausnahmsweise an den König appellirte, aber eine regelmässige Instanz über den Ältestengerichten nicht kannte (19, 15—21). 4) Wenn ein Erschlagener auf dem Felde gefunden wird und der Mörder nicht zu ermitteln ist, so fällt die Blutschuld auf die nächstgelegene Stadt. Die Ältesten derselben sollen dann anstatt des unbekannten Verbrechers ein Rind hinrichten, an einem fliessenden

¹⁾ Wenn das Gericht in der späteren Königszeit überhaupt in den Händen der Priester gewesen wäre, so doch auch, und erst recht, in den Provinzialstädten: davon ist aber nirgend die Rede.

Bach in unbebauter Gegend, und beten, dass Jahve die Sühne annehmen möge. Von der Hinrichtung am Wasser (1. Reg. 18, 40. 2. R. 10, 14) finden sich viele Beispiele bei den Arabern; der ursprüngliche Grund war vielleicht, dass das Blut fortgespült und aufgelöst werden sollte, damit es nicht um Rache schreien könnte (21, 1—9). Das Verbot der Grenzverrückung erscheint 19, 14 verschlagen; der Widerspruch fällt auf, dass nach dem zweiten Satze die Israeliten das Land erst noch in Besitz nehmen sollen, während nach dem ersten die Äckerverteilung aus grauer Vorzeit stammt. Dass Nr. 4 mit Nr. 1—3 in enger Verbindung steht, leuchtet ein. Das 20. Kapitel trennt Zusammengehöriges. Vielleicht sollte es eigentlich nicht vor, sondern hinter Nr. 4 zu stehn kommen, und den Anlass, es an dieser Stelle einzusetzen, gab der Anfang von 21, 10, der in 20, 1 wörtlich wiederholt wird. Einzelne Bestimmungen mögen alt sein; so 20, 7 vgl. 24, 5 Arrians Anab. 1, 24, und 20, 19 s. vgl. Sur. 59, 5. Tabari 1, 1850. Das Ganze kann aber kaum vor dem Exil geschrieben sein, s. oben p. 192; es werden keineswegs bloss theoretische Grundsätze aufgestellt für eine Zeit, die eigentlich vergangen war (die Josuas). In 19, 17 sind die Priester neben den Richtern nachgetragen, in v. 18 fehlen sie. Ebenso 21, 5 neben den Ältesten: sie kommen *post festum*, haben gar nichts zu tun, sondern sollen nur nicht fehlen; das Gebet sprechen nicht sie, sondern die Ältesten. Endlich auch in 20, 3. 4. Diese Verse verraten sich nicht bloss durch die pluralische Anrede als Einsatz, sondern auch durch ihr Vorgreifen: hier sind wir schon unmittelbar vor der Schlacht, im Folgenden dagegen, wo die Friedensbeamten den Befehl an die Kriegsobersten übergeben, erst beim Ausmarsch des Heeres.

21, 10—23, 1 Familienrecht. 1) Verfahren (sehr altertümlich) bei der Erhebung einer Kriegsgefangenen zur Ehefrau (21, 10—14). 2) Verbot, einem anderen Sohn den Vorzugsanteil am Erbe zu geben als dem Erstgeborenen, wenn er auch von einer minder geliebten Frau stammt (21, 15. 17). 3) Die Eltern haben zwar selbst nicht mehr das Recht, einen ungeratenen Sohn zu töten, aber auf ihren Antrag müssen die Ältesten veranlassen, dass alle Männer der Stadt ihn steinigen. Die Steinigung ist die Strafe der Verbrechen, welche gegen die guten Sitten in der Gemeinde sich richten, und muss wol unterschieden werden von der Talio, die auf die Blutrache zurückgeht und eigentlich keine Strafe ist (21, 18—21).

4) Wenn ein Mann seiner jungen Frau nachsagt: er habe sie nicht als Jungfer erfunden, und es ihrem Vater gelingt, den Gegenbeweis vor den Ältesten zu führen, so muss ihm der Eidam 100 Silberlinge Busse zahlen und verliert das Recht, die Frau jemals zu entlassen. Wenn aber der Vorwurf sich als wahr erweist, so soll die Frau vor der Tür ihres Vaters von den Männern der Stadt gesteinigt werden (22, 13—21). 5) Auf Ehebruch mit einer verheirateten Frau steht die Todesstrafe für beide Teile. Ebenso auf Beischlaf mit einer einem Anderen verlobten Jungfrau innerhalb der Stadt; ist aber die Sache draussen geschehen, so geht der weibliche Teil frei aus, und nur der männliche wird gesteinigt. Schwächt ein Mann eine unverlobte Jungfrau, so hat er dem Vater 50 Silberlinge zu zahlen, muss die Geschwächte zur Frau nehmen und darf sie niemals entlassen (22, 22—29). 6) Der Sohn darf die Witwe seines Vaters (die nicht seine Mutter ist) nicht heiraten (23, 1). Zwischen Nr. 3 und 4 hat sich ein fremdes Stück eingedrängt (21, 22—22, 12), welches durch Form und Inhalt zu dem Schlussteil 23, 16 ss. gewiesen wird.

23, 2—15. Die Gemeinde und das Heerlager. 1) Ein für alle mal ausgeschlossen sind von der Gemeinde, d. h. von dem religiösen und politischen Vollbürgerrecht, die nicht zeugungsfähigen Männer, die Mamzerim (Asdodier), die Ammoniter und Moabiter. Dagegen wachsen edomitische und ägyptische Gerim im dritten Geschlecht in die Gemeinde hinein (23, 2—9). 2) Das Kriegslager ist heilig, die Notdurft darf nur ausserhalb desselben verrichtet werden, Verunreinigte müssen Tags über draussen bleiben (23, 10—15). Die Begriffe der Gemeinde und des Heeres deckten sich zwar in der Urzeit; früh aber wurde das Heer, als Gesamtisrael, der Gemeinde, welche Ortsgemeinde blieb, übergeordnet, bis zum Schluss der Unterschied sich wieder ausglich und die Gemeinde Kirche wurde. Die historische Motivierung v. 5 ss. besteht aus zwei durch Ihr und Du geschiedenen Sätze; dem zweiten fehlt das Subjekt.

Zum Schluss wird der Rest ausgeschüttet, der vorher keinen Platz fand; ich ziehe dazu auch 21, 22—22, 12. Es befinden sich darunter nur wenige ausgeführtere Stücke, und zwar sind das gewöhnlich solche, von denen man den Eindruck hat, dass der alte Autor sie im systematischen Teile würde untergebracht haben. Zum Familienrechte stellen sich die moderne Forderung eines Scheidebriefs mit dem Verbot, die Geschiedene wieder zu heiraten,

nachdem sie Frau eines Anderen geworden (24, 1—4), und die merkwürdig archaische Aufrechterhaltung der Leviratshe (25, 5—10). Das 26. Kapitel ist ein Nachtrag nicht zu 18, 3, wo die Reschith in einer Abgabe von Most, Öl und Wolle und nicht in einem Korb voll Früchten besteht, sondern zu dem Abschnitt über Zehnten und Feste. Es wird eine Liturgie vorgeschrieben, die der Laie alljährlich vor dem Altar vollziehen, und eine Deklaration, die er am Schluss der dreijährigen Periode vor dem Altar ablegen muss. Beides geschieht am Ende des Jahres, d. h. am Laubhüttenfeste. Die Verse 3. 4 stören; der Hohepriester — denn er müsste unter dem gewählten Ausdruck verstanden werden — hat hier nichts zu tun, sondern der Darbringer selber tritt vor den Altar, setzt den Korb darauf nieder (v. 10) und spricht das Gebet. Die dem Kap. 26 vorhergehende Einschärfung der Rache gegen Amalek (25, 15—17) steht ganz verloren; sie würde zu Kap. 20 gehören, wenn dieses selber zum alten Bestande zu rechnen wäre.

Die übrigen Gebote sind kurz und lose an einander gereiht. Sie betreffen zum Theil den religiösen und moralischen Anstand. Das von Natur Geschiedene soll getrennt bleiben, ein Mann nicht Frauentracht anlegen und umgekehrt, Ochs und Esel nicht vor einem Pflug gespannt, Wolle und Flachs nicht zusammengewoben, ein Weinberg nicht auch noch besät werden (widrigenfalls der ganze Ertrag heilig wird d. h. verfällt) 22, 5. 9—11. Israeliten sollen keine Hierodulen sein, Preisgabe des eigenen Leibes in Folge Gelübdes ist ein Greuel für Jahve 23, 18. 19. Übrigens müssen Gelübde gemäss dem Wortlaut gehalten, sollen aber nicht empfohlen werden 23, 22—24. Einer Frau, die, um ihren Mann im Streit beizustehn, nach der Scham des Gegners packt, soll die Hand abgehauen werden 25, 11. 12. Der Aussätzige soll sich genau nach den Vorschriften des Priesters richten 24, 8. 9. Jeder Israelit soll an den vier Zipfeln des Obergewandes Quasten tragen 22, 12.

Meist sind es Forderungen der Milde und Billigkeit. Der Gehenkte soll nicht über Nacht am Galgen bleiben (sondern begraben werden) 22, 22. 23. Es dürfen nicht mehr als 40 Hiebe verhängt werden 25, 1—4. Die Söhne sollen nicht mit dem Vater und der Vater nicht mit den Söhnen hingerichtet werden 24, 16. Beim Ausnehmen eines Nestes soll nicht auch die Mutter mit den Eiern oder den Jungen genommen werden 22, 6. 7. Dem Dreschochsen soll das Maul nicht verbunden werden 25, 4. Verlaufener Tiere

soll man sich annehmen und sie dem Besitzer wieder zuführen, einen gefallen Esel oder Ochsen aufrichten helfen 22, 1—4. Um das Dach herum muss eine Schutzvorrichtung laufen, damit niemand herabfalle 22, 8. Der junge Ehemann ist das erste Jahr nicht kriegspflichtig 24, 5.

Vorzugsweise hat der Gesetzgeber bei der Empfehlung von Milde und Billigkeit die Hilf- und Besitzlosen im Auge. Er verbietet die Auslieferung entlaufener Sklaven 23, 16 und bei Todesstrafe den Menschenraub 24, 7. Er erlaubt, Trauben im Weinberg eines Anderen zu pflücken und Ähren aus der Saat zu raufen; nur soll man nichts in den Korb tun und nicht die Sichel gebrauchen 23, 25. 26. Die Nachlese auf dem Saatfeld und im Oliven- oder Weingarten soll man den Armen überlassen 24, 19—22. Das Recht der Schwachen soll man nicht beugen, den Lohn des Arbeiters sofort auszahlen, mit Mass und Gewicht (welches bei der Naturalwirtschaft vorzugsweise gegenüber den Grundbesitzlosen zur Anwendung kam) nicht betrügen 24, 14 s. 17. 25, 13—16. Zinsnehmen ist verboten 23, 20. 21; das Pfandrecht soll mit Milde geübt werden 24, 6. 10—18. Die Mühle darf nicht gepfändet werden, auch das Obergewand nicht, oder es muss doch vor Nacht zurückgegeben werden, weil es als Schlafdecke dient. Zuweilen werden inhaltlich gleichartige Vorschriften wiederholt, vielleicht weil sie von dem deuteronomischen Gesetzgeber nicht selber geschöpft, sondern in verschiedener Form vorgefunden sind. So decken sich die Stücke 24, 10—15 und 24, 17. 18 in der Sache, unterscheiden sich aber ziemlich stark in der Form. Besonders darin, dass dort allgemein von den Armen oder höchstens von Tagelöhnern die Rede ist, hier dagegen in der alten Weise von Aufenthaltern, Witwen und Waisen. Aber auch darin, dass Pfänden dort עבט, hier חבל heisst. Letzteres ist das alte hebräische Wort, jenes aber das aramäische Äquivalent für arab. ضبط; vgl. gegen Gesenius meine Bemerkungen zu Amb. 2, 6. Joel 2, 7. Amos 8, 5.

Ich schliesse noch einige Bemerkungen über Deut. 27 an. V. 9s. setzt den vorhergehenden Zusammenhang nicht fort; Ewald hat darin eine Überleitung von Kap. 26 auf Kap. 28 entdeckt und Andere sind ihm gefolgt, vgl. Driver ad loc. Aber auch v. 1—8 ist nicht aus einem Guss. V. 4 wiederholt Vorhergesagtes, um etwas Fremdartiges anzuhängen. Denn in v. 1—3 ist von Steinen

die Rede, auf die das deuteronom. Gesetz geschrieben werden soll, in v. 5—7 aber von Steinen, aus denen, ganz undeuteronomisch, auf dem Ebal ein Altar gebaut werden soll: dazwischen sucht ein Redaktor durch v. 4 und v. 8 vergeblich eine Brücke zu schlagen. — Darauf, dass v. 14 ss. nicht die wahre Fortsetzung von v. 11—13 sein könne, hat Kuenen aufmerksam gemacht (Th. T. 1878 p. 297 ss.). Es zeigt sich hier ein auffallender Fortschritt im Verbot der Verwandtschaftsehen über 23, 1 und 25, 5—9 hinaus. Aus Deut. 27, 13 (Sept.) und nicht aus Lev. 17, 18 stammt das kirchliche Verbot der Ehe mit der Schwägerin im Codex Theodosianus, wie die *Collatio Legum Mosaicarum* beweist, die sich auf die deuteronomische Stelle beruft¹⁾.

Darnach ist Deut. 27 ein buntscheckiges und im Ganzen junges Stück, es bildet nicht in der Weise den Schluss einer alten Ausgabe des Gesetzes, wie ich oben p. 193 angenommen habe. Die Vorstellung, dass Mose befohlen habe, das Deuteronomium auf grosse öffentlich auszustellende Steine zu schreiben, ist freilich älter als die, dass er es als Buch in der Lade niederlegen liess. Letztere mag aus 2. Reg. 22 stammen.

Judicum 17. 18.

Über die literarische Beschaffenheit dieses Stücks bin ich inzwischen zu einer anderen Meinung gelangt. Ich habe das bereits in der isr. und jüd. Geschichte 1895 p. 40 n. 1 kurz angedeutet. Die merkwürdige Erzählung verdient aber eingehend behandelt zu werden. Ich setze zunächst ihren Wortlaut in Übersetzung her.

17, 1. „Es war ein Mann vom Gebirge Ephraim namens Micha. 2. Der sagte zu seiner Mutter: die elfhundert Silberlinge, die dir weggenommen sind, und wegen deren du einen Fluch vor meinen Ohren ausgesprochen hast, die sind bei mir, ich selber habe sie genommen. [Da sprach seine Mutter: gesegnet von Jahve sei mein Sohn²⁾]. 3. Und er gab die elfhundert Silberlinge seiner Mutter zurück und seine Mutter sagte: ich weihe das Silber dem Jahve, von mir aus zum Besten meines Sohnes, damit daraus ein

¹⁾ Wenn also auch Lev. 17, 18 fällt, so lässt sich das betreffende Verbot dennoch auf die Bibel gründen.

²⁾ Sie hebt den condicionellen Fluch förmlich auf, nachdem der Zweck erreicht ist, dadurch ein Geständnis oder eine Anzeige zu erpressen. Vgl. Reste arab. Heidentums 1897 p. 192.

Gussbild¹⁾ gemacht werde] und nun gebe ich sie dir zurück, 4. und er gab das Silber seiner Mutter zurück. Und seine Mutter nahm zweihundert Silberlinge und gab sie ihm. [Und sie gab sie dem Giesser, und der machte daraus ein Gussbild, und das war im Hause Micha.] 5. Und der Mann Micha bekam ein Gotteshaus und er machte ein Ephod und Theraphim [und er füllte die Hand eines seiner Söhne an und er ward ihm Priester.]

6. In jenen Tagen war kein König in Israel, jeder tat, was ihm gut dünkte.

7. Und es war ein junger Mann von Bethlehem Juda, aus dem Geschlecht Juda, ein Levit, der sich dort aufhielt. 8. Und der Mann ging fort aus der Stadt, aus Bethlehem Juda, um anderswo Aufenthalt zu suchen, und kam auf das Gebirge Ephraim nach Beth Micha, um seinen Weg zu machen. 9. Fragte ihn Micha: woher kommst du? und er antwortete ihm: ich bin ein Levit aus Bethlehem Juda, ich bin auf der Wanderschaft, um zu sehen, wo ich Aufenthalt finde. 10. Da sagte ihm Micha: bleibe bei mir, und sei mir Vater und Priester, so will ich dir jährlich zehn Silberlinge geben und einen vollständigen Anzug und deinen Unterhalt²⁾. 11. Und der Levit willigte ein, bei dem Manne zu bleiben, und der junge Mann ward ihm wie einer seiner Söhne. 12. Und Micha füllte die Hand des Leviten und der junge Mann wurde ihm Priester und er war im Hause Michas. 13. Und Micha sagte: nun weiss ich, dass mir Jahve Gutes tun wird, denn der Levit ist mir Priester geworden.

18, 1. In jenen Tagen war kein König in Israel.

Und in jenen Tagen suchte der Stamm der Daniten sich Land zu wohnen, denn bis dahin war ihm noch keins zugefallen unter den Stämmen Israels. 2. Und die Kinder Dan schickten aus ihrem Geschlecht fünf Männer aus ihrer Mitte, kriegstüchtige Männer von Soraa und Esthaol, das Land auszukundschaften und zu erforschen, und sagten zu ihnen: geht erforscht das Land! Und sie kamen auf das Gebirge Ephraim nach Beth Micha und übernachteten dort.

¹⁾ Phesel und Masseka ist ein Hendiadys, beides wird vom Giesser gemacht, der das Metall um einen Holzkern schlägt oder giesst. In 18, 17. 18 ist das Zusammengehörige durch Misverständnis getrennt.

²⁾ Die beiden letzten Worte von v. 10 könnten aus den beiden ersten von v. 11 falsch wiederholt sein. Indessen wäre an dieser Stelle eine Dublette nicht auffallend, nur müsste ursprünglich das Subjekt verschieden ausgedrückt sein.

3. Als sie in der Nähe des Hauses Michas waren, erkannten sie die Stimme des jungen Mannes, des Leviten¹⁾, und sie bogen dorthin ab und fragten ihn: wer hat dich hieher gebracht, was machst du hier, was hast du hier zu tun? 4. Und er antwortete ihnen: so und so hat mir Micha getan, er hat mich gedungen und ich bin ihm Priester geworden. 5. Da sagten sie zu ihm: hol uns Gottesbescheid ein, dass wir erfahren, ob der Weg zu gutem Ziel führen wird, auf dem wir gehn! 6. Und der Priester sagte zu ihnen: geht mit Glück; der Weg, auf dem ihr geht, ist Jahves Beschluss²⁾. 7. Da gingen die fünf Männer und kamen nach Lais und sahen, dass die Leute darin [sorglos wohnten³⁾ in der Weise der Sidonier] ruhig und sorglos waren [und kein Mangel war an allem, was es auf Erden gibt], und dass sie fern waren von den Sidoniern und keine Gemeinschaft hatten mit den Aramäern⁴⁾. 8. Und sie kamen zu ihren Brüdern nach Soraa und Esthaol, und sie fragten sie: was bringt ihr mit⁵⁾? 9. Und sie antworteten: kommt, lasst uns gegen sie heraufziehen⁶⁾, denn wir haben gesehen, dass das Land sehr gut ist⁷⁾ . . [seid nicht faul, hinzugehn, um das Land einzunehmen], 10. wenn ihr hinkommt, kommt ihr zu sorglosen Leuten, und das Land ist geräumig⁸⁾ [denn Gott hat es in eure Hand gegeben, eine Gegend, wo kein Mangel ist an allem, was es auf Erden gibt]. 11. Da brachen sie auf von dort, das Geschlecht der Daniten von Soraa und Esthaol, sechshundert be-

¹⁾ Es wird vorausgesetzt, dass der Levit den Daniten schon von früherher bekannt gewesen sei. In der uns erhaltenen Erzählung ist darüber nichts berichtet. Vgl. die Note zu 18, 9.

²⁾ Vor Jahve d. i. propositum Domini.

³⁾ Das sing. Femininum שוקטת richtet sich nach Buddes sehr wahrscheinlicher Vermutung auf ein Subjekt, das bei der Zusammensetzung der hier deutlich vorliegenden Dublette ausgelassen ist, ohne dass doch dementsprechend das Prädikat corrigirt wurde; nämlich die Stadt.

⁴⁾ So nach der Septuaginta; notwendig. Im Übrigen nach v. 10: ירש עצר = אשר בארץ.

⁵⁾ Lies ma itt'kem. Es entspricht, dem Gebrauche nach, der ständigen arabischen Frage an zurückkehrende Boten ma varâakum.

⁶⁾ Die Kundschafter setzen als bekannt voraus, dass sie nach Lais geschickt sind, und berichten nur, wie sie es dort gefunden haben.

⁷⁾ Zwei unverständliche Worte sind in der Übersetzung ausgelassen.

⁸⁾ Studer: ist offen, passender, aber nach dem hebräischen Wortlaut schwerlich möglich. Vgl. Beth Rehob 18, 28.

waffnete Männer stark. 12. Und sie gingen herauf und lagerten in Kiriathyearim in Juda, die Stätte heisst darnach bis heute das Lager Dans, es liegt westlich von Kiriathyearim. 13. Und sie zogen von dort weiter auf das Gebirge Ephraim und kamen nach Beth Micha. 14. Da huben die fünf Männer an, die gegangen waren, das Land, Laïs, auszukundschaften, und sagten zu ihren Brüdern: wisst ihr, dass in diesen Häusern ein Ephod und Theraphim sich befindet und ein Gussbild? also fasst einen Entschluss! 15. Da bogen sie dorthin ab und kamen zu dem Hause des jungen Mannes, des Leviten, zu dem Hause Michas und grüssten ihn. 16. Und die sechshundert Gewaffneten von den Kindern Dan stellten sich vor dem Tore auf, 17. und die fünf Männer, die gegangen waren, das Land auszukundschaften, drangen dort ein und nahmen¹⁾ Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester [stellte sich vor dem Tore auf und die sechshundert Gewaffneten. 18. Und jene²⁾ drangen ein in das Haus Michas und nahmen Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester] sprach zu ihnen: was treibt ihr da! 19. Und sie sagten zu ihm: still, leg die Hand auf den Mund, und geh mit uns und sei uns Vater und Priester! ist es besser für dich, Priester für das Haus eines einzelnen Mannes zu sein oder für einen Stamm und ein Geschlecht in Israel? 20. Da wurde der Priester gutes Mutes und nahm Ephod und Theraphim und das Bild an sich und kam mit unter dem Volk. 21. Und sie wandten sich und gingen und liessen die Weiber und Kinder, das Vieh und den Tross vorangehn. 22. Als sie schon eine Strecke von Beth Micha entfernt waren, da schlugen die Männer in den Häusern, die bei dem Hause Michas lagen, Lärm und holten die Kinder Dan ein 23. und riefen die Kinder Dan an. Sie aber wandten sich um und sagten zu Micha: was willst du, dass du Lärm schlägst? 24. Er sprach: meinen Gott, den ich gemacht habe, habt ihr genommen und den Priester und seid damit abgezogen, ist das nicht genug? warum fragt ihr noch: was willst du! 25. Da sagten die Kinder Dan zu ihm: mach dich nicht laut gegen uns, sonst stossen auf dich verzweifelte Gesellen und räumen mit dir und deinem Hause auf! 26. Damit gingen die Kinder Dan ihres Weges,

¹⁾ בא ולקוח könnten als Inff. abss. mit ויעלן verbunden werden, wäre nicht שמה.

²⁾ Die Kundschafter.

und da Micha sah, dass sie ihm zu stark waren, wandte er sich und ging heim. 27. Jene aber nahmen den Gott¹⁾, den Micha gemacht hatte und den Priester, den er hatte, und kamen über Lais, über ruhige und sorglose Leute, und schlugen sie nach Kriegesbrauch und verbrannten die Stadt mit Feuer, 28. ohne dass einer zu Hilfe kam, denn sie war fern von den Sidoniern und hatte keine Gemeinschaft mit Aram, sie liegt aber in dem Tale, das zu Beth Rehob gehört²⁾. Und sie bauten die Stadt neu und wohnten darin 29. und nannten den Namen der Stadt Dan nach ihrem Vater Dan, dem Sohne Israels, während der alte Name der Stadt Lais war.

30. Und die Kinder Dan richteten sich (dort) das Bild auf, und Jonathan der Sohn Gerschoms des Sohnes Moses und seine Nachkommen waren Priester des Stammes der Daniten, bis zu der Zeit³⁾, wo die Bevölkerung gefangen geschleppt wurde. 31. Und sie setzten sich das Bild, das Micha gemacht hatte, alle Tage, wo das Gotteshaus in Silo war.“

Ein alter Bericht (A) und eine jüngere Recension desselben (B) sind in dieser Erzählung von einem Dritten so verbunden, dass er die Varianten neben einander stellte. Nur in der zweiten Hälfte von Kap. 18 tritt A fast rein hervor, vielleicht weil B hier nur wenige und unwesentliche Varianten bot. Ich habe in der Übersetzung die Varianten nicht durchgehend in Klammern gesetzt, sondern nur die grösseren, namentlich dann, wenn der Zusammenhang darunter leidet, der meistens dadurch wol überfüllt, aber nicht eigentlich gestört wird.

Der Schluss von 17, 3 ist, wie aus dem darauf zurückschlagenden Anfang von 17, 4 hervorgeht, Rede Michas und also

¹⁾ Nach v. 24 zu ergänzen.

²⁾ Dies lautet so, als ob Lais in der Gegenwart des Erzählers, obwol von Israeliten bewohnt und eine israelitische Cultusstätte, doch politisch nicht mehr zu Israel, sondern zu Aram Beth Rehob gehört hätte, während zugleich ausdrücklich hervorgehoben wird, dass zur Zeit des Ereignisses die Aramäer noch keine Beziehung zu der Gegend gehabt hätten. In 2. Reg. 15, 29 wird Dan in der ziemlich vollständigen Aufzählung nicht mit genannt, nach 1. Reg. 15, 20 ist es eine Zeit lang damascenisch gewesen, wie auch andere dort gegene Städte, die aber 2. Reg. 15, 29 wieder als israelitisch erscheinen. Vgl. Hogg im Expositor vom Dezember 1898.

³⁾ Ob die Frist ursprünglich für den zweiten oder wie in dem folgenden Verse für den ersten Satz bestimmt ist, lässt sich nicht entscheiden.

Fortsetzung seiner Rede in 17, 2; der eingeklammerte Passus in der Mitte erweist sich dadurch als Variante aus B. Nach derselben stiftet die Mutter die ganze Summe für ein Gussbild, während sie nach A nur 200 Silberlinge dem Micha gibt, der daraus Ephod und Theraphim macht. Durch das Gussbild, welches im Auftrage der Mutter der Giesser herstellt, wird auch der eingeklammerte Passus in v. 4 zu B gewiesen. Das וְהַחֲנֹה in v. 4 gehört sowol zu A als zu B; ich habe es in der Übersetzung in Sperrdruck wiederholt, mit Ergänzung des Dativs. Über die Zugehörigkeit des eingeklammerten letzten Satzes von v. 5 zu B entscheidet der bei einem alten Schriftsteller sehr eigentümliche Ausdruck „die Hand füllen“ (d. i. anstellen), welcher bei B in v. 12 wiederkehrt.

Die Angabe 17, 6, worin sich das Befremden über so unglaubliche Zustände ausdrückt, wird 18, 1 wiederholt und steht in beiden Fällen ausserhalb des Pragmatismus. Sie rührt aber von einem Manne her, der noch in der Königszeit schrieb und diese Periode als einen grossen Fortschritt gegen die Anarchie der Richterzeit ansah — sehr im Gegensatz zu der späteren Betrachtungsweise.

In 17, 7 stimmt aus dem Geschlecht Juda nicht mit dem Übrigen, wie man längst empfunden hat; vgl. Studer zu der Stelle. Ein Levit kann wol in einer jüdischen Stadt wohnen, aber er bleibt Ger d. i. Aufenthalter und wird nie Angehöriger des Stammes Juda. Die Angaben sind also unvereinbar. Vatke (a. O. p. 268) hat richtig erkannt, dass nur in B von einem Leviten, d. h. nach dem alten Sprachgebrauch einem geborenen Priester, die Rede ist, in A dagegen von einem Laien, der erst durch die Anstellung von seiten Michas zu einem Priester wird. Vgl. den Wechsel in 18, 3 (der Levit) und v. 6 (der Priester), desgleichen in 18, 15 (der Levit) und v. 17 (der Priester); von der Mitte des Kap. 18 an, wo A so gut wie ausschliesslich das Wort hat, verschwindet der Levit, und es heisst immer nur der Priester. Aber darin irrt Vatke, dass er den Priester in A einfach für den Sohn Michas hält, dem in 17, 5 das Amt übertragen wird. Der Sohn kann nicht in der Weise, wie es 18, 20 geschieht, Verrat gegen seinen Vater üben und froh sein, dass er von der Räuberbande mitgenommen wird. Dem Irrtum liegt vermutlich die Meinung zu Grunde, dass mit 18, 1 der 17, 6 verlassene Faden wieder aufgenommen werde, und dass also das dazwischen liegende Stück 17, 7—13 einen anderen Faden darstelle. Indessen weist dieses Stück eine Anzahl von

Wiederholungen auf, die sich nur aus der Verbindung zweier Berichte erklären und beweisen, dass hier sowol A als B durchgehn. Nach A hat Micha, der bis dahin selber sein Gottesbild hütete, bei guter Gelegenheit einen fahrenden Judäer¹⁾, gegen angemessenen jährlichen Lohn, als Priester angestellt; v. 10 gehört nach 18, 19 (Vater und Priester) zu A. Nach B hat er statt seines Sohnes einen richtigen Leviten gewonnen und dadurch die Überzeugung erlangt, dass Jahve ihn nun segnen werde; v. 12 und 13 gehören grösstenteils zu B. In v. 11 steckt sowol A als B; auch in A muss berichtet gewesen sein, dass der Mann das Angebot Michas annahm.

In der ersten Hälfte von Kap. 18 lässt sich leicht eine ganze Anzahl von Dubletten aufweisen, aber nicht leicht sagen, was davon zu A und was zu B gehört. Der Levit in v. 3 führt auf B; doch beweist der Priester in v. 6 und die Dublette in der Frage v. 3 sowie in der Antwort v. 4, dass auch A die Befragung des Orakels durch die Kundschafter berichtet hat. Die Verschlingung in v. 7. 8 ist durch Budde entworfen, ein Kriterium für A hat man an v. 28, charakteristisch ist die verschiedene Verwendung der Sidonier in A und B. Budde hat auch richtig gesehen, dass der von mir eingeklammerte Satz am Schluss von v. 10 mit der Aufforderung am Schluss von v. 9 verbunden werden muss, die er begründet, und dass beides zu B gehört.

Ein Knoten, der bisher allen Lösungsversuchen widerstanden hat, liegt in 18, 16—18. Er ist aber in Tat gar nicht so intrikat. Der von mir eingeklammerte Passus v. 17. 18 wiederholt fast wörtlich den vorhergehenden²⁾. Nämlich und die sechshundert Bewaffneten, die jetzt am Schluss von v. 17 in der Luft schweben, haben nach v. 16a in Wahrheit ihr Prädikat in dem vorhergehenden standen vor dem Tore. Um die beiden fast identischen Passus hinter einander möglich zu machen, ist dieses Prädikat von seinem wahren Subjekte getrennt und mit der Priester verbunden, welcher seinerseits sein wahres Prädikat vielmehr in sprach zu ihnen (v. 18) hat. Also:

¹⁾ Man darf nach dem Leviten von Bethlehem in B vermuten, dass auch nach A der Judäer aus Bethlehem war.

²⁾ Die Gleichheit der beiden Passus ist wol von Haus aus geringer gewesen und nachgehens vergrößert dadurch, dass in den einen das Gussbild, in den anderen Ephod und Theraphim nachgetragen wurde.

Und die 600 Gewaffneten von den Kindern Dan stellten sich vor dem Tore auf, und die fünf Männer, die gegangen waren, das Land auszukundschaften, drangen dort ein und nahmen Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester

Und die 600 Gewaffneten stellten sich vor dem Tore auf, und jene drangen ein in das Haus Michas und nahmen Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester

sprach zu ihnen: was treibt ihr da!

Die Schlussverse 18, 30. 31 sind Parallelen, die einander ausschliessen. In ihrem ersten Teil stimmen sie mit einander überein, auch in dem auffallenden Gebrauch des Ausdrucks Phesel. Im zweiten widersprechen sie sich. Die chronologische Angabe von v. 31 kann gegen die von v. 30 nicht aufkommen. Es ist gewiss richtig, dass bis zur assyrischen Deportation der Phesel in Dan stand und eine Priesterfamilie dort amtete, welche sich von Jonathan ben Gersom ben Mose ableitete. Aber freilich kann auch diese Angabe weder von A noch von B stammen. Denn A hat vor der assyrischen Deportation geschrieben, und B kann nicht erst post festum den Leviten beim Namen nennen, nachdem bis dahin die Anonymität sorgfältig gewahrt war.

Es mögen hier noch ein paar durchgehende Varianten von A und B zusammengestellt werden. A sagt Ephod und Theraphim, B dagegen Gussbild; das letztere ist 18. 14. 17. 18 nachgetragen und dabei zum Teil aus einander gerissen; in v. 20 heisst es nur das Bild und in 18, 24 (27) der Gott. A gebraucht Beth Micha als (noch zu seiner Zeit bestehenden) Eigennamen für das Gehöft, worin das Haus d. i. die Sippe Michas wohnte, B dagegen als Appellativ für das von Micha gebaute Gotteshaus, worin auch der Levit wohnte; man sieht freilich nicht überall, ob A oder B das Wort hat und welche Bedeutung demgemäss am Platze ist, aber nach einigen sicheren Beispielen steht der Unterschied des Gebrauches fest. A sagt mischpacha für Stamm (17, 7. 18, 2. 11. 19), ein in dieser Anwendung sehr seltenes Wort; in 18, 1 (vgl. 18, 11) ist das übliche schebet an die Stelle und in 18, 19 daneben gesetzt. Es gibt noch mehr derartiges, doch ist es von untergeordneter Bedeutung.

Ich habe mit Vatke den Bericht, worin der Priester ein Judäer ist, für den ursprünglichen genommen, und den anderen, worin er

ein Levit ist, für die spätere Recension. Ich halte das für das wahrscheinlichste. Aber bei der völligen Gleichheit des Erzählungsstoffes in beiden Recensionen lässt sich allerdings die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass das Verhältnis umgekehrt und der Laie eine Correctur des Klerikers sei.

1. Sam. 4, 16ss. 2. Sam. 11, 11. 20, 8. 2. Reg. 11, 18ss.

1. Sam. 4, 16 „Ich bin der aus der Schlacht Gekommene, und ich bin heute aus der Schlacht geflohen“. Varianten.

1. Sam. 4, 21. 22. „Und sie nannte das Knäblein Ikabod, als wollte sie sagen: die Ehre ist fort von Israel — wegen des Raubes der Lade Gottes und (des Todes) ihres Schwähers und ihres Mannes; und sie sprach: die Ehre ist fort von Israel — weil die Lade Gottes geraubt war“. Die gleiche Etymologie von Ikabod wird zweimal wiederholt. Sie ist wahrscheinlich unrichtig. Denn Ikabod ist s. v. a. Abikabod, wie Iezer Ischai Ehud s. v. a. Abiezer Abischai Abihud. Der selbe Name wird anderswo Jokebed ausgesprochen; das Jod ist da irrig in Jo aufgelöst. Das könnte auch noch in anderen Fällen vorgekommen sein (Jo = Abi).

1. Sam. 5, 1. 2. „Und die Philister nahmen die Lade Gottes und brachten sie von Ebenhaezer nach Asdod, und die Philister nahmen die Lade Gottes und brachten sie in das Haus Dagon.“ Die beiden Sätze sind allerdings nicht ganz identisch, da der zweite eine genauere Ortsbestimmung nachbringt. Aber zu diesem Zweck bedurfte es doch nicht einer so weitläufigen Wiederholung, dieselbe erklärt sich daraus nicht.

2. Sam. 11, 11. „Die Lade und Israel und Juda wohnen in Buden, und Joab und die Knechte meines Herrn lagern auf dem Felde“. Obgleich die beiden Aussagen sich nicht völlig decken, da die Knechte Davids von dem Volksheer unterschieden werden müssen, bedeuten sie hier doch das selbe und können für einander vikarieren.

2. Sam. 20, 8. Das vorangestellte Subjekt Joab hat zwei Prädikate, die ganz das Gleiche aussagen: חגור מרו und חגור עליו חגור; das Vau am Schluss von חגור hat sich falsch verdoppelt, חגור ist beidemale Partic. Passivi. Also liegt eine ausgesprochene Variante vor. „Joab hatte sein Gewand hochgeschürzt und enggegürtet und trug das Schwert nicht über der Schulter, sondern im Gurt“ — die letzten drei Worte von v. 8 sind ganz unverständlich, sollen

aber wol die in v. 9 beschriebene Manipulation vorbereiten. Der von Budde gebilligte Vorschlag Klostermanns bessert meines Erachtens nichts, sondern ergibt nur Überflüssiges.

2. Reg. 10, 18—27. „Und Jehu¹⁾ versammelte alles Volk²⁾ und sprach: Ahab hat dem Baal zu wenig gedient, Jehu wird ihm besser dienen; 19. also nun, alle Propheten des Baal und all seine Diener³⁾ und all seine Priester ruft her zu mir, niemand bleibe aus, denn ich veranstalte dem Baal ein grosses Opfer; wer sich vermissen lässt, wird nicht leben bleiben! Jehu handelte aber mit List, um die Diener des Baal umzubringen. 20. Und Jehu sprach: ordnet eine Feier für den Baal an, und sie riefen aus⁴⁾. 21. Und Jehu sandte durch ganz Israel, und alle Diener Baals kamen, und keiner war übrig, der nicht gekommen wäre. Und sie kamen zum Hause des Baal, und das Haus des Baal ward voll von Rand zu Rand. 22. Und er sprach zu dem Vorsteher der Zeugkammer: gib allen Dienern des Baal einen Anzug heraus! und er gab ihnen einen Anzug⁵⁾. 23. Und Jehu kam mit Jonadab ben Rekab nach dem Hause des Baal, und er sprach zu den Dienern des Baal: seht genau nach, das hier keine Diener Jahves unter euch seien, sondern nur allein Diener des Baal. 24. Und er kam⁶⁾ um die Opfer zu verrichten. Jehu hatte aber draussen achtzig Mann bestellt und gesagt: wer einen von denen, die ich vor eure Hand bringe, entrinnen lässt, wird es mit dem Leben büssen. 25. Und als er mit dem Brandopfer fertig war, sagte Jehu zu den Trabanten und den Knappen: kommt herein, erschlagt sie, keiner entkomme! Und sie erschlugen sie mit dem Schwert und warfen⁷⁾ * * *. Und die

¹⁾ Iou = Abihu.

²⁾ Lucian fügt hinzu ἐν Σαμαρείᾳ, sachlich richtig.

³⁾ Die Diener dürfen nicht zwischen den Propheten und Priestern stehn, vielleicht sind die Priester nachgetragen.

⁴⁾ Wenn mit ויקראו nur die Ausführung des Befehls קראו erzählt werden sollte, so würde der Ausdruck nicht wechseln. Vielleicht ist das Niphal zu sprechen und mit ויבאו v. 21 zu verbinden.

⁵⁾ Die zwei ersten Buchstaben von המלבוש sind aus dem vorhergehenden להם irrig wiederholt.

⁶⁾ Wegen ככללו v. 25 ist auch hier der Singular ויבא zu lesen, Jehu selber bringt das Opfer.

⁷⁾ Objekt und Ortsangabe fehlen. Etwa: sie warfen die Leichen in den heiligen Brunnen, oder in die heilige Höhle des Baal.

Trabanten und die Knappen¹⁾ gingen in . . .²⁾ des Hauses des Baal 26 und holten die . . .³⁾ des Hauses des Baal heraus und verbrannten sie. 27 Und sie zerstörten die Maçceba des Baal und sie zerstörten das Haus des Baal und machten es zu einem Aborte, bis auf diesen Tag.“

V. 20 sagt mit kürzeren Worten noch einmal, was weitläufiger schon in v. 19 gestanden hat; denn man kann nicht annehmen, dass in v. 19 Jehu nur die Priester und Propheten des Baal entbietet und ihnen dann v. 20 aufträgt, eine allgemeine Feier anzustellen. V. 21 ist sachlich sowol für v. 19 als für v. 20 unentbehrlich; formell weicht der Ausdruck נשאר von dem in v. 19 gebrauchten נפקר ab. Der Vers 23 setzt seinen Vorgänger nicht voraus; denn dort ist Jehu schon da, hier kommt er erst. Ausserdem deckt sich, wie es scheint, der Inhalt der beiden Verse, die Jahvedießer werden nach v. 22 eben dadurch ausgeschlossen, dass nur solche Leute Einlass finden, die ein besonderes Festkleid bekommen haben. Die achtzig von Jehu draussen postirten Männer v. 24 stimmen formell nicht zu den Trabanten und Knappen, die in v. 25 eindringen. Es ist jedoch kaum möglich zu entscheiden, welche Varianten zusammengehören, und wie sie sich zu zwei Recensionen formiren; denn der sachliche Unterschied der Recensionen ist zu gering. In dem ursprünglichen Bericht hat jedenfalls nicht gestanden, dass Jehu Boten durch ganz Israel gesandt habe, um alle Baalsdiener aus dem ganzen Lande zusammen zu bringen. Denn das verdirbt Alles; er muss mit überraschender Eile verfahren und sich auf die Hauptstadt, Samarien, beschränken. Auch das ist wol kein ursprünglicher Zug, dass er mit Jonadab ben Rekab zusammen zu dem Baalsopfer gegangen sei.

Die Abweichungen der Septuaginta, besonders des Lucianus vom masorethischen Texte, sind schwerlich von Wert. Sie scheinen zum Teil auf Kritik und nicht auf Tradition zu beruhen.

¹⁾ Die Trabanten und die Knappen sind hier nur zu halten, wenn man sie hinter das nächste Verbum versetzt.

²⁾ ער עיר? Gemeint ist: in das Adyton.

³⁾ Die Maçceboth werden hier aus dem Adyton herausgeholt; da befinden sich aber sonst keine Maçceboth. Sie sind auch von Stein und lassen sich nicht verbrennen. In v. 27 ist wie gewöhnlich von einer singularischen Maçceba des Baal die Rede, die im Freien steht und zertrümmert wird.

Wellhausen, Julius.

Composition des Hexateuchs.

BS

1215

.W4

